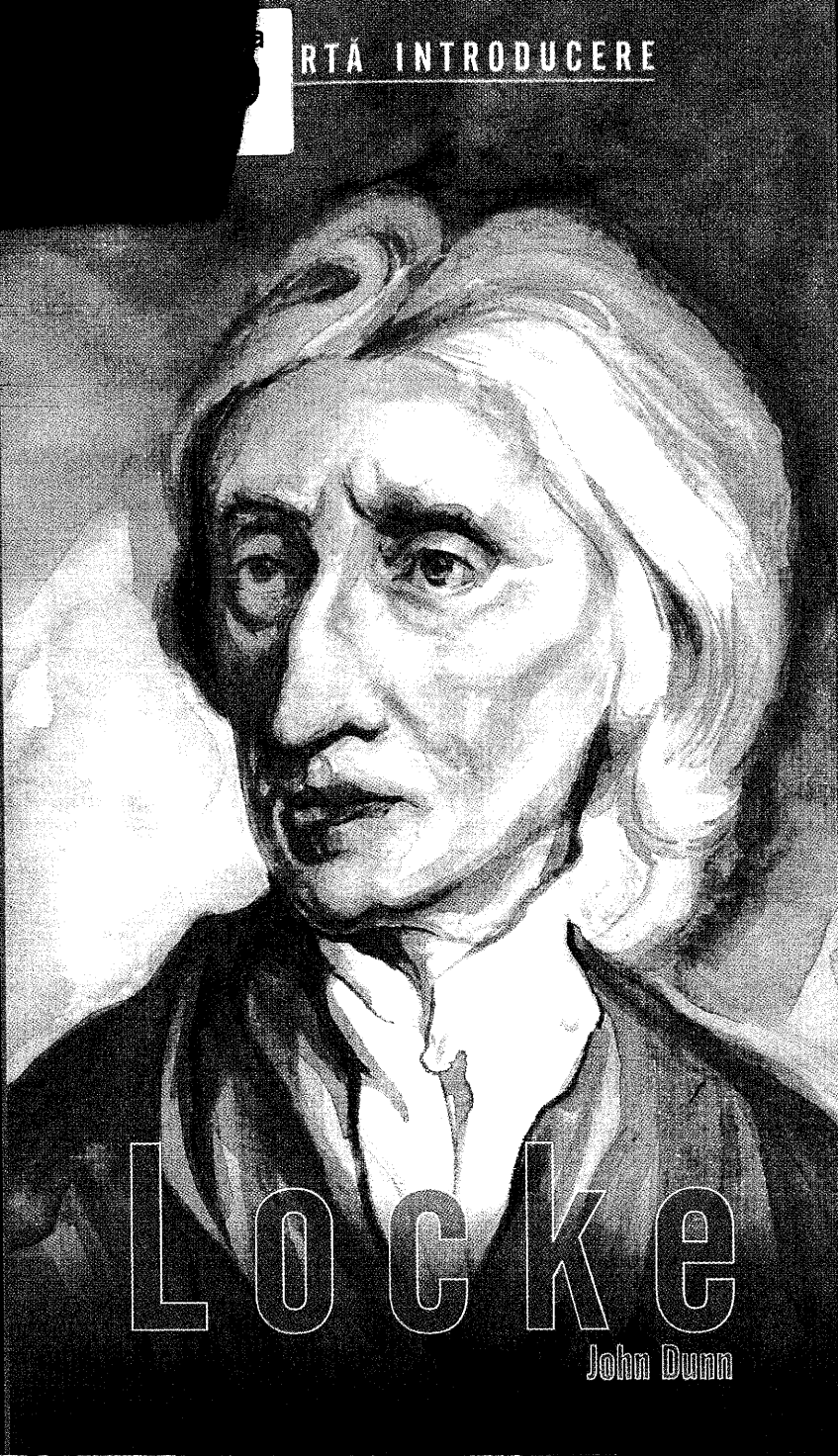
RTĂ INTRODUCERE



Locke

John Dunn

O SCURTĂ INTRODUCERE

Locke

John Dunn

Traducere de Teodor Gugiu

LOCKE: A VERY SHORT INTRODUCTION
John Dunn
Copyright © John Dunn 1984
Locke: A Very Short Introduction was originally published in English in 1984. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

LOCKE
John Dunn
Copyright © 2009 Editura ALL
Locke a fost publicată în limba engleză în anul 1984. Această traducere este publicată cu acordul Oxford University Press.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DUNN, JOHN
Locke / Dunn John; trad.: Teodor Gugiu. – București: Editura ALL, 2009
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-571-891-6

I. Gugiu, Teodor (trad.)

1(420) Locke, J.
929 Locke, I.

Toate drepturile rezervate Editurii ALL.
Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii ALL.
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

All rights reserved. The distribution of this book outside Romania,
without the written permission of ALL, is strictly prohibited.
Copyright © 2009 by ALL.

Editura ALL:	Bd. Constructorilor nr. 20A sector 6, cod 060512 – București Tel.: 021 402 26 30 Fax: 021 402 26 33
Departamentul distribuție:	Tel.: 021 402 26 30 021 402 26 33
Comenzi la:	comenzi@all.ro www.all.ro
Redactor:	Raluca Ana Alecu
Design copertă:	Alexandru Novac

Mulțumiri

Îi sunt profund îndatorat lui Michael Ayers pentru generozitatea de a-mi fi permis să consult, în manuscris, o porțiune semnificativă din lucrarea sa importantă despre filosofia lui Locke și pentru plăcerea și emoția pe care le datorez, de mulți ani, cunoașterii și înțelegerii sale remarcabile a operelor lui Locke. În vederea pregătirii textului pentru Oxford University Press, Henry Hardy, Keith Thomas și Alan Ryan mi-au dat sfaturi extrem de utile și m-au tratat în tot acest timp cu mult mai multă răbdare decât meritam. Sunt profund îndatorat, ca de atâtea alte ori înainte, multor prieteni care au citit în diferite stadii și din motive diferite întregul manuscris sau părți ale sale. Pentru încurajare, ajutor și critici trebuie să le mulțumesc în mod deosebit Cynthiei Farrar, lui Michael Ignatieff, lui Takashi Kato, lui Johnathan Lear și lui Quentin Skinner.

Prefață

Locke şi-a dedicat întreaga sa perioadă creatoare încercării de a răspunde la două întrebări extrem de importante. Cum se face că oamenii pot cunoaşte ceva? Cum ar trebui să încerce ei să trăiască? Locke şi-a început cariera ca profesor universitar şi şi-a încheiat-o ca un om obişnuit. De-a lungul ei, el s-a gândit, şi s-a gândit profund, la un număr de lucruri uimitor de mare, de la perspectivele comerțului extern britanic şi consecințele economice ale stării în care se afla moneda britanică, la politica Revoluției din 1688, la interpretarea *Epistolelor* Sf. Pavel şi la cultivarea pomilor fructiferi. Întrucât interesele sale erau extrem de vaste şi le urmărea cu o inteligență şi o energie deosebite, el a lăsat în urma sa un corp impresionant de scrieri. Într-o lucrare scurtă ar fi imposibil să prezinți cum se cuvine toată paleta ideilor sale, cu atât mai mult să le evaluezi originalitatea şi să dezvălui încurcata lor contribuție la istoria intelectuală a următoarelor două secole. În consecință, nu voi încerca deloc să evaluez contribuțiile sale la diferitele ramuri ale gândirii moderne: economie, teologie, teoria politică, interpretarea Scripturii, etică, antropologie, teoria cunoaşterii, educație ş.a.m.d. (În speță, nu voi dezvolta o expunere critică sistematică a teoriei sale a cunoaşterii ca moment clasic în istoria empirismului britanic. Pentru a face acest lucru, ar trebui să distorsionăm propria sa abordare, ceea ce nu ar contribui mult, în opinia mea, la clarificarea unor chestiuni de interes actual.) În schimb, mă voi axa pe forma de viață intelectuală a lui Locke în întregul ei şi voi încerca să explic cum vedea el legătura dintre cele două întrebări importante şi grele, pe care le-a abordat cu atât curaj şi tenacitate, de-a lungul atâtor ani.

În ultimele două decenii de viață, din 1683 până la moartea sa, în 1704, întrebarea căreia Locke i-a dedicat cele mai intense eforturi a fost cea privind cum pot oamenii să cunoască. Răspunsul său, oricât de prost înțeles a fost el, a marcat spiritul Europei pentru generații. Azi, filosofii sunt într-un dezacord profund cu privire la meritul acestui răspuns. Dacă unii vad în el un răspuns mai mult sau mai puțin greşit la o întrebare importantă şi legitimă, alții susțin că întrebarea însăşi este confuză, iar nevoia unei explicații cuprinzătoare a scopului şi limitelor puterilor cognitive ale oamenilor – absurdă şi imposibil de satisfăcut. Există însă

unii care consideră abordarea lui Locke fundamental corectă, dincolo de erorile pe care le-ar fi comis acesta în elaborarea ei. Ar fi o dovadă de îngâmfare să încerc să ofer aici o sentință asupra acestui dezacord. Este însă esențial să încerc să arăt ce l-a făcut pe Locke atât de dornic să elaboreze o teorie a cunoașterii.

Inițial, cea de-a doua întrebare, cum ar trebui să trăiască oamenii, a fost cea de lá care a pornit Locke în cercetarea sa. Spre sfârșitul vieții, el era încrezător că răspunsese în mare la întrebarea cum pot oamenii să cunoască – cel puțin în măsura în care un răspuns la această întrebare stă în puterile omenești. Locke era însă cu mult mai puțin încrezător în capacitatea sa de a arăta oamenilor, bizuindu-se doar pe capacitățile omenești, cum ar trebui să trăiască. Inițial, el sperase că o explicație a capacității oamenilor de a cunoaște le va arăta acestora *de ce* ar trebui să trăiască, așa cum presupunea el că ar trebui să trăiască, însă teoria sa asupra cunoașterii s-a dovedit că nu arată nimic de acest gen. În consecință, teoria sa despre rațiunea practică (despre ce ar trebui, potrivit celor mai bune temeiuri, să facă oamenii) a fost, din punctul său de vedere, un eșec dezastruos. Spre deosebire de teoria sa asupra cunoașterii, ea nu oferă nici măcar nucleul unei concepții pe care am putea-o susține noi înșine. Unii filosofi contemporani nu consideră că întrebarea cum ar trebui să trăiască oamenii este, în genere, o întrebare filosofică, iar mulți nu ar considera-o foarte clar exprimată. Pentru acestea, dar și pentru alte motive, întreprinderea lui Locke ar fi putut foarte bine să fie destinată eșecului de la început; ea rămâne însă una profund instructivă. Măreția unui gânditor nu se măsoară întotdeauna cel mai bine prin caracterul persuasiv sau prin claritatea soluțiilor sale intelectuale. Uneori, ea se poate apărea, cel puțin la fel de dramatic, în rezonanța eșecurilor sale.

Locke spera să le arate oamenilor că o înțelegere rațională a locului omului în natură le cerea acestora să trăiască creștinește, însă ceea ce el a arătat de fapt este că o înțelegere rațională a locului lor în natură nu *cerea* și nu *cere* ca ei să trăiască în vreun fel anume. Mai mult, relația strânsă dintre concepțiile despre cum să trăiești și istoria limbilor și culturilor particulare plasează toate viețile oamenilor la cheremul istoriei. Chiar dacă ar exista un Dumnezeu care ar fi creat ordinea naturii ca întreg pentru ca oamenii să trăiască bine în ea, ei nu ar putea să-și formuleze concepția despre cum să trăiască, direct din această ordine, doar prin exercițiul rațiunii lor. În schimb, ei trebuie să-și modeleze valorile

pentru ei înşişi, pe cât pot de bine, din sugestiile mai mult sau mai puțin seducătoare sau amenințătoare ale celorlalți şi prin propriile lor puteri de reflecție.

Concepțiile noastre actuale despre cum putem cunoaşte îi datorează încă ceva lui Locke. Rămâne o întrebare deschisă dacă ele ar avea de câştigat, de pildă, datorând mai mult unui Locke mai bine înțeles sau eliminând ceea ce datorează deja unui Locke nu foarte bine înțeles. Concepțiile noastre actuale despre cum ar trebui să încercăm să trăim datorează puțin în mod direct convingerilor lui Locke. Se prea poate însă să nu fim încă conştienți de amploarea eşecului său. În general, Locke este considerat astăzi de istorici şi filosofi un gânditor optimist, al cărui optimism se întemeia pe faptul că el nu înțelegea prea bine ceea ce noi înşine înțelegem în orice caz mai bine decât el. În această carte doresc să apăr un punct de vedere cu totul diferit, şi anume că trebuie să îl privim pe Locke ca pe un gânditor tragic, care a anticipat unele dintre contradicțiile profunde ale concepției moderne despre rațiunea omenească şi a văzut destul de limpede unele dintre tragediile propriilor noastre vieți, pe care noi nu le vedem încă destul de clar.

O nouă prefață

De la publicarea primei ediții a acestei cărți în seria „Maeştri ai trecutului" a editurii Oxford University Press, în 1984, am ajuns să reflectez din nou asupra multor aspecte ale vieții lui Locke la îndemnul mai multor prieteni generoşi şi colegi cărturari: Quentin Skinner, John Kenzon, Judith Shklar, Istvan Hont, Pasquale Pasquino, Bernard Manin, Ole Grell, Avishai Margalit, Ian Harris, John Marshall, Sudipta Kaviraj, Sunil Khilnani, Gary McDowell, şi, cel mai recent, Ian Shapiro. Am avut, de asemenea, privilegiul unic de a colabora la Ediția Clarendon a *Operelor complete* ale lui Locke sub coordonarea a doi editori generali, John Yolton şi Sandy Stewart. Aceste experiențe au schimbat profund modul în care percep semnificația multor aspecte ale realizărilor lui Locke. Ele nu au modificat însă modul în care îl înțelegeam pe omul însuşi atunci când scriam această carte şi nici judecățile asupra lucrărilor sale exprimate în ea. În tot acest timp am învățat o mulțime de lucruri şi am uitat îngrozitor de multe, însă susțin încă imaginea pe care încearcă să o transmită cartea şi am ales, în consecință, să nu modific textul ei, chiar acolo unde, probabil, astăzi aş exprima unele lucruri altfel (cum este, de pildă, cazul folosirii termenului „om"[1] pentru toate ființele umane).

Îmi face plăcere să profit de ocazia reeditării sale în această nouă formă pentru a mulțumi acelora care, din 1983, au transformat o muncă de ucenicie, aleasă oarecum întâmplător, într-o datorie intelectuală de o viață şi numeroşilor editori rafinați şi amabili ai Oxford University Press, care mi-au fost colaboratori în diferite chestiuni legate de Locke, în special Angelei Blackburn şi lui Peter Momtchiloff, iar acum, Emmei Simmons. Doresc să dedic această carte memoriei lui Peter Laslett, incomparabilul coordonator al lucrării mele de doctorat, care, din păcate, astăzi nu mai trăieşte şi care a făcut mai mult decât oricine, timp de mai bine de un secol, prin zelul, inteligența şi energia sa inepuizabilă, pentru a păstra vie amintirea lui Locke şi pentru a le înlesni altora judecarea adevăratelor sale scopuri.

[1] În limba engleză „man", care înseamnă şi „bărbat" (n.tr.).

Capitolul 1
Viața

John Locke s-a născut într-un sat din comitatul Somerset în vara anului 1632 şi a murit în casa de la țară a prietenilor săi Masham, din Oates, comitatul Essex, la sfârşitul lunii octombrie 1704. Până la jumătatea vieții, Locke a trăit, cel puțin în aparență, o viață pe care am considera-o îndeobşte monotonă, însă pentru mai bine de trei decenii – începând cu anul 1667 – s-a implicat mult în nestatorniciile politicii naționale britanice. Abia când s-a apropiat de 60 de ani, pentru prima dată şi aproape subit, Locke a devenit o celebritate. Începând cu acea perioadă, aproape oricare dintre corespondenții săi l-ar fi putut descrie fără ironie, alături de Lady Mary Calverley, drept pur şi simplu „cel mai mare om din lume" (LC IV 105). A devenit faimos însă, ca filosof, în urma publicării scrierilor sale şi, în special, a *Eseului asupra intelectului omenesc*, în anul 1689. Iar această faimă a persistat fără întrerupere până în zilele noastre.

În jurul vârstei de 40 de ani, Locke se îndepărtase considerabil de originile sale, iar distanța socială care exista deja între el şi restul familiei trebuie să fi crescut continuu de-a lungul restului vieții sale. În câteva aspecte fundamentale însă, ceea ce datora (în bine sau în rău) educației părinteşti a continuat să fie miezul sentimentelor şi atitudinilor sale până la moarte. Este atipic să poți face cu încredere afirmații despre continuități de acest gen în cazul unui bărbat sau al unei femei din secolul al XVII-lea, însă una dintre ciudățeniile temperamentului lui Locke a fost extrema sa reținere în a arunca vreo hârtie scrisă de mâna sa. Întrucât, printr-un mare noroc, cele mai multe hârtii dintre cele care au rămas la moartea sa ni s-au transmis, ştim într-adevăr despre el mai multe decât ştim despre toți contemporanii şi predecesorii săi, cu câteva excepții. Din această masă de manuscrise reiese cu limpezime că, în întreaga sa viață de adult, Locke a fost adeptul unui model puritan de sensibilitate, un model care plasează simțul datoriei în centrul vieții individului. Locke nu a fost nicidecum o persoană morocănoasă sau nefericită. Şi-a impus însă atât sieşi cât şi altora cerințe foarte severe, iar reacțiile sale

erau foarte moralizatoare atunci când cineva nu se ridica la înălțimea așteptărilor sale. În majoritatea concepțiilor filosofice care i-au adus nemurirea nu era însă nimic puritan, ba chiar multe dintre ele ar fi șocat un puritan care trăia în 1632, însă în sinea sa, în acel ceva care a conferit integritate și profunzime umană gândirii sale, Locke a rămas un om profund puritan.

Părinții lui Locke proveneau din familii puritane de negustori, fabricanți de stofe, pe linie paternă, și tăbăcari, pe linie maternă. Tatăl său câștiga un venit modest ca jurist și funcționar pe lângă Tribunalul de Pace din Somerset. În plus, el deținea pământ, nu suficient pentru a-i permite lui sau fiului său să ducă o viață de gentleman, însă destul pentru a-l face pe fiu, mai târziu, să se intituleze astfel pe pagina de titlu a celei mai importante opere ale sale. Aceste origini nu-i asigurau lui Locke prea multă avere. Însă chiar dacă rudele sale apropiate nutreau interese înguste și ambiții modeste, ele se bucurau totuși de cunoștințe foarte puternice și prospere. Cea mai importantă dintre acestea era Alexander Popham. Asemenea tatălui lui Locke, Popham luptase ca ofițer în cavaleria parlamentară din Somerset în primele faze ale Războiului Civil, iar ulterior, el a fost reprezentantul Țării de Vest[2] în Parlament și o figură proeminentă în politica britanică. În 1647, ca reprezentant în Parlament al orașului Bath, Popham a putut să-i ofere fiului mai mare al fratelui său, care-i era și avocat, oportunitatea de a studia la școala Westminster. Ulterior, tatăl lui Locke a continuat să aspire la protecția influenților săi aliați politici, însă, probabil, cu excepția transferului crucial al fiului său de la școala Westminster la Christ Church, Oxford, pentru care, de asemenea, un protector puternic trebuie să fi fost indispensabil, speranțele sale par să fi fost mereu dezamăgite. Însă chiar dacă a avut o influență mică în afara familiei sale, este destul de limpede că acest om auster și, în anii târzii, oarecum acru, a lăsat o impresie adâncă asupra sclipitorului său fiu: independența spiritului și forța auto-disciplinei sale aveau să modeleze întreaga viață a lui Locke.

[2] West Country (Țara de Vest) este denumirea informală a unei regiuni din sud-vestul Angliei, cuprinzând regiunile istorice Cornwell, Devon, Dorset și Somerset (n.tr.).

Putem înțelege cel mai ușor parcursul acestei vieți dacă îl împărțim în trei mari mișcări, fiecare purtându-l pe Locke mai departe de originile sale din Somerset. Prima mișcare, la Westminster și apoi la Christ Church, a marcat cel mai mare salt în raport cu resursele și așteptările rezonabile ale propriei sale familii. Ea i-a înlesnit lui Locke obținerea unei poziții de cleric, fie în Universitate, fie în afara ei, o poziție care, fără a necesita o avere sau o înțelepciune ieșite din comun, se putea potrivi perfect abilităților sale intelectuale. („Un om cu înzestrarea sa", scria vărul său John Strachey, „trebuie lăsat să studieze doar supunerea, nu trebuie să își dorească o poziție mai înaltă" (LC I 215).) Chiar dacă era un tânăr cu puține perspective, este limpede că lui Locke nu îi plăcea supunerea și se pare că nu a fost niciodată atras de ideea unei cariere clericale. O a doua posibilitate, un parcurs mai îngust și mai puțin convențional, era să devină medic. Această idee a fost urmată, de fapt, de Locke cu convingere, studiind medicina în mod sistematic timp de mai multe decenii și oferind multe sfaturi medicale prietenilor și cunoștințelor. A colaborat cu unul dintre cei mai mari medici ai secolului al XVII-lea, Dr. Thomas Sydenham, un deschizător de drumuri în tratamentul bolilor infecțioase. Abordarea lui Sydenham în studiul bolilor era neobișnuit de autocritică și de sistematică și este foarte posibil ca această colaborare să fi influențat concepția lui Locke despre cum ajung oamenii să cunoască natura. Interesele sale medicale, și nu cunoștințele sale de filosofie sau teologie, au fost și cele care i-au oferit lui Locke marea oportunitate a vieții sale.

A doua mișcare a început în 1666. În acel an, grație unui alt prieten medic, David Thomas, Locke l-a întâlnit pentru prima dată pe Lord Ashley, mai târziu, primul Conte de Shaftesbury, o figură politică marcantă de la curtea lui Carol al II-lea. Ocazia întâlnirii a fost destul de întâmplătoare – o vizită a lui Ashley la Oxford pentru o cură cu apele minerale de la Astrop, însă consecințele sale aveau însă să fie, cel puțin pentru Locke, spectaculoase. La un an de la această primă întâlnire, el avea să se mute în casa familiei Ashley din Londra. Un an mai târziu, în 1668, protectorul său a suferit, sub supravegherea lui Locke, o operație majoră pentru un chist infectat la ficat și, contrar tuturor așteptărilor, operația s-a încheiat cu succes. În următorii 14 ani, Locke a „studiat supunerea" cu capriciosul Shaftesbury și a împărtășit soarta nestatornică a

stăpânului său. Trecerea de la atmosfera liniştită, şi uneori iritată, a Oxfordului Restaurației, la viața clocotitoare din casa familiei Shaftesbury, a fost una radicală. De fapt, Locke nu a renunțat niciodată în mod deliberat la poziția sa de la Oxford (a fost demis de acolo la instrucțiunile Guvernului după ce a fugit în exil în 1683), însă eforturile, speranțele şi temerile sale s-au îndreptat cu predilecție, pentru restul vieții sale, într-o altă direcție. Din acel moment, soarta sa a cunoscut suişurile şi căderile celei a stăpânului său, iar după moartea lui Shaftesbury în 1683, pe cele ale grupului politic pe care îl condusese acesta.

Între anii 1667 şi 1683, Shaftesbury a fost, în perioade diferite, cel mai puternic personaj politic de la curtea lui Carol al II-lea şi liderul opoziției politice britanice față de acea curte, opoziție care, în cele din urmă, a amenințat şi, poate, a pregătit o revoluție care trebuia să răstoarne regele. Atât triumfurile, cât şi eşecurile sale au marcat profund imaginația lui Locke. Shaftesbury l-a făcut să înțeleagă responsabilitățile economice ale statului britanic pe piața autohtonă şi în comerțul extern şi să vadă în condițiile şi posibilitățile de a realiza prosperitatea economică preocuparea centrală a puterii statului şi criteriul fundamental în evaluarea meritelor unei societăți. Dacă eforturile intelectuale ale lui Locke au contribuit, până la urmă, într-o oarecare măsură la dinamica crudă, dar viguroasă, a economiei britanice din vremea sa, Shaftesbury este responsabil pentru aceasta. Există o legătură directă între funcția lui Locke la Consiliul Comerțului din perioada când Shaftesbury era Cancelar, în 1672, şi funcția sa în Biroul de Comerț al lui William, din anii 1690, şi una la fel de clară între economia prezentată în prima sa scriere economică din 1668 şi lucrările sale capitale despre reglementarea ratei dobânzii şi reabilitarea monezii, scrise pentru a consilia guvernul lui William. La fel de directă, în termeni de conținut, deşi poate nu şi de motivație, este legătura dintre angajamentul ferm al lui Shaftesbury pentru toleranță față de Disidenți [Dissenters] şi campania însuflețită a lui Locke, atât în viața publică, cât şi în cea privată, pentru toleranță şi libertatea presei, din ultimele decenii ale vieții sale. La fel de clară este legătura dintre insistența oarecum întârziată a lui Shaftesbury, în cursul aşa-numitei Crize a Excluderii (lupta pentru excluderea fratelui catolic al lui Carol al II-lea, Ducele James de York, de la succesiunea la tron) asupra fundamentului reprezentativ al legitimității politice şi celebra

apărare făcută de către Locke în *Două tratate despre cârmuire* drepturilor de a fi guvernat doar în urma unui consimțământ și de a te opune unei puteri nedrepte.

Intensitatea acestei influențe a fost, neîndoielnic, în mare măsură, o consecință a multitudinii de experiențe pe care activitatea în slujba lui Shaftesbury i le-a deschis lui Locke, a viziunii practice absolut noi despre lumea socială și politică în care a fost introdus. Este însă la fel de limpede că între cei doi a existat și o legătură personală profundă. De-a lungul vieții, Locke a avut mulți prieteni apropiați și foarte mulți cunoscuți care, deși nu erau la fel de apropiați, erau persoane bogate, puternice sau de o mare inteligență: mari oameni politici, precum Pembroke și Somers, oameni de știință ca Robert Boyle și Isaac Newton și teologi precum Limborch. Oricât de mult l-ar fi plăcut și respectat Shaftesbury pe Locke ca om, el îi era lui Locke mai mult stăpân decât prieten. Pe de altă parte, oricât de asimetrică va fi fost prietenia lor, ei nu i-a lipsit energia emoțională; în cei peste 16 ani de prietenie este limpede că marele său stăpân l-a transformat pe Locke într-un cu totul alt om.

Aceste două figuri între care a fost modelată viața adultă a lui Locke fac o pereche ciudată: un tată care a eșuat în surdină și stângaci și un curtean sclipitor, alunecos, dar fascinant, care, la sfârșitul vieții, a eșuat într-un mod cu mult mai spectaculos. Ciudată pereche, dar într-un anume fel, de bun augur, pentru că fiecare compensa în mod admirabil defectele celuilalt: scrupulele neliniștitoare, imposibil de dezrădăcinat ale primului și forța, nonșalanța și nechibzuința celui de-al doilea. Din tensiunea dintre cei doi – și după moartea amândurora – a apărut cadrul intelectual neobișnuit al filosofiei lui Locke.

Această a treia mișcare, angajamentul pentru înțelegerea filosofică, a fost, firește, pentru un observator din afară, mult mai puțin evidentă și mai graduală decât transferul la Westminster și Oxford sau intrarea în serviciul lui Shaftesbury. Preocuparea lui Locke pentru întrebări filosofice legate de autoritatea politică și de toleranță, de etică și de teoria cunoașterii coboară cel puțin până în ultimii ani ai deceniului al șaselea. Într-adevăr, nu avem niciun motiv să presupunem că Locke nu ar fi gândit și scris mult pe teme filosofice dacă s-ar fi hirotonisit, dacă nu l-ar fi întâlnit niciodată

pe Shaftesbury sau dacă ar fi rămas un cărturar la Oxford. Este adevărat că Locke nu a reuşit să se dezbare de responsabilităţile publice şi politice în care îl implicase, iniţial, slujba la Shaftesbury, decât atunci când era foarte bătrân şi foarte bolnav. Însă chiar dacă filosofia şi politica au continuat să-şi împartă energia şi atenţia sa din 1667 până aproape de moarte, balanţa dintre cele două a fost înclinată diferit pe parcursul vieţii sale.

Până după anul 1667, în timpul celor 15 ani pe care i-a petrecut la Oxford ca student la Christ Church, Locke s-a limitat în principal la scrierea a două lucrări importante. Prima este o pereche de eseuri despre neajunsurile pretenţiilor la toleranţă religioasă, unul în engleză, celălalt, în latină, scrise între 1660 şi 1661, şi rămase nepublicate până în secolul al XX-lea, *Two Tracts on Government*.[3] A doua este o serie de prelegeri în limba latină despre legea naturală, ţinute de Locke în 1664 în calitate de profesor de filosofie morală la Christ Church şi rămase tot nepublicate până în secolul al XX-lea, *Essays on the Law of Nature*.[4] Întrebările despre întinderea şi limitele libertăţii religioase şi despre cum ar trebui să trăiască oamenii au rămas centrale în gândirea lui Locke şi în deceniile următoare. Aceste două prime scrieri sunt însă lipsite de amploarea şi stringenţa logică a scrierilor sale de maturitate şi lasă să transpară o atitudine politică foarte diferită. Cea mai importantă oportunitate intelectuală pe care Oxfordul i-a oferit-o lui Locke în acei ani nu a fost şansa de a începe să elaboreze şi să exprime ceea ce am numi astăzi opinii filosofice, ci mai degrabă de a participa la cercetările de chimie şi medicină ale lui Boyle, Hooke, Lower şi Sydenham. De la aceşti oameni a deprins Locke valoarea observaţiei susţinute şi disciplinate, a umilinţei, răbdării şi sârguinţei în încercarea omului de a afla secretele naturii. Aşa cum spunea Sydenham în 1669, într-un text scris chiar de către Locke:

> „Adevărata cunoaştere a apărut mai întâi pe lume prin experienţă şi prin observaţie controlată de raţiune, însă omul mândru, nemulţumit de cunoaşterea de care era în stare şi care îi era folositoare, avea nevoie să pătrundă cauzele ascunse ale lucrurilor, să formuleze principii şi să îşi stabilească reguli despre operaţiile naturii, aşteptând

[3] *Eseuri despre cârmuire* (lb. engl., n.tr.).

[4] *Eseuri despre legea naturală* (lb. engl., n.tr.).

apoi zadarnic ca aceasta, sau chiar Dumnezeu, să urmeze acele legi pe care regulile sale i le prescriseseră."

Pe acest fundal al cercetării ştiinţifice practice a judecat Locke lecturile sale din cei doi mari filosofi continentali ai revoluţiei ştiinţifice timpurii, René Descartes şi Pierre Gassendi, ale căror puncte de vedere l-au influenţat profund în ultimii ani ai deceniului al şaptelea din secolul al XVII-lea. Punctele de vedere adoptate de Locke la maturitate au fost considerabil mai apropiate, în multe feluri, de cele ale lui Gassendi însă, aşa cum i-a mărturisit Locke lui Lady Masham, opiniile lui Descartes au fost cele care l-au atras la început puternic spre filosofie, în încercarea de a înţelege foarte precis şi sistematic de ce cunoaştere „era în stare omul". *Eseul asupra intelectului omenesc* era el însuşi, aşa cum ni se spune în „Epistola către cititor", o încercare „de a examina propriile noastre posibilităţi şi de a vedea care sunt chestiunile cu care intelectul nostru ar fi în măsură să se ocupe" (E, I 2). Cea mai mare parte a *Eseului* nu a fost scrisă, de fapt, până la sfârşitul celui de-al nouălea deceniu al secolului al XVII-lea, însă există versiuni preliminare cuprinzătoare ale principalelor argumente, scrise nu mai târziu de 1671. În afara acestor prime schiţe ale *Eseului*, Locke a mai scris şi alte lucrări importante în această perioadă: în 1668, un manuscris lung despre inutilitatea eforturilor guvernamentale de a reglementa rata dobânzii, iar în 1667, un eseu despre toleranţă, foarte apropiat de spiritul politicilor lui Shaftesbury pe această temă şi răsturnând în mod hotărât punctele sale de vedere, mai autoritare, exprimate la începutul deceniului al şaptelea. În general, însă, în aceşti ani, Locke a fost prea ocupat de munca administrativă în interesele publice sau private ale lui Shaftesbury, de stăpân colonial, mare latifundiar şi ministru al Coroanei, pentru a avea răgazul necesar să întreprindă o cercetare filosofică susţinută. În jurul anului 1675, Shaftesbury se afla pe poziţii complet opuse cu guvernul condus de Danby, iar sănătatea lui Locke era foarte precară. În următorii trei ani şi jumătate, o perioadă extrem de primejdioasă pentru Shaftesbury, Locke a călătorit în Franţa, mai ales în compania, mai degrabă obositoare, a lui Caleb Banks, fiul unuia dintre partenerii politici cei mai bogaţi ai lui Shaftesbury. În timpul călătoriilor sale, Locke a întâlnit mulţi medici, oameni de ştiinţă şi teologi francezi, mulţi dintre aceştia devenindu-i prieteni apropiaţi. Totodată, Locke traduce unele dintre eseurile pe teme morale

ale jansenistului Pierre Nicole, însă nu pare însă să fi lucrat la vreuna dintre lucrările sale originale.

La sfârşitul lui aprilie 1679, Locke se întoarce însă la Londra, iar următorii patru ani, până la sfârşitul verii lui 1683, atunci când fuge la Rotterdam, reprezintă o perioadă oarecum obscură din viaţa sa. Protectorul său Shaftesbury îşi pierduse deja influenţa politică la curte la vremea când Locke a plecat în Franţa în 1675. Deja din această perioadă, serviciile lui Locke „în bibliotecă sau în cabinet" nu se mai limitau la cele legate de „treaba unui ministru de Stat". Spre exemplu, este posibil ca el să fi redactat pamfletul din 1675, *A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country*,[5] în care era prezentat programul opoziţiei lui Shaftesbury, pamflet care a primit distincţia de a fi ars în piaţa publică. În 1679, opoziţia lui Shaftesbury faţă de politicile guvernului lui Carol al II-lea s-a accentuat. În următorii patru ani, în timpul Crizei Excluderii, acesta a organizat şi a condus mişcarea politică britanică împotriva Coroanei, menită să întărească constrângerile constituţionale asupra autorităţii regale, să protejeze drepturile Camerei alese a Comunelor şi să-l excludă de la succesiunea la tron pe fratele catolic al lui Carol al II-lea, James. A fost o luptă îndârjită şi primejdioasă, în care linia de demarcaţie dintre exercitarea drepturilor politice garantate prin lege şi înalta trădare a fost întotdeauna greu de trasat. Nimeni nu se îndoia însă de modul în care dorea Carol să traseze această linie încă din primele momente ale Crizei. În jurul anului 1682, dacă nu şi mai înainte, Shaftesbury însuşi, alături de Locke, Algernon Sidney, Lordul William Russell şi contele de Essex îşi puneau în pericol vieţile. În cele din urmă, Shaftesbury a izbutit, totuşi, să fugă în Olanda, unde a murit la scurt timp. În iunie 1683, după eşecul complotului „Rye House" de a-i răpi pe Carol şi pe James la întoarcerea lor de la cursele din Newmarket, Sydney, Russell şi Essex au fost arestaţi. Essex s-a sinucis în Turnul Londrei, iar Russell şi Sydney şi-au găsit moartea pe eşafod. Printre acuzaţiile la adresa lui Sydney din timpul procesului s-a numărat aceea de a fi fost autorul unor lucrări care instigau la răzvrătire. Acestea conţineau un atac puternic la adresa scrierii ultraregaliste a lui Sir Robert Filmer, *Patriarcha*, atac publicat postum,

[5] *O scrisoare de la un om de calitate către prietenul său de la ţară* (lb. engl., n.tr.).

după executarea lui Sydney, sub titlul *Discourses on Government.*[6] Locke însuși a fost cu siguranță sub atentă urmărire guvernamentală la sfârșitul verii lui 1683, chiar dacă nu era nici pe departe o figură de importanța lui Essex, Russell sau chiar a lui Sydney. Acum însă, pare destul de limpede că și Locke trebuie să fi avut asupra sa, la acea vreme, o scriere extrem de instigatoare, *Două tratate despre cârmuire*, care ataca teoriile politice ale lui Filmer și susțineau deschis dreptul poporului de a se răzvrăti chiar și față de un monarh legitim, dacă acesta abuzează de putere. După cum s-a văzut, Locke a izbutit să fugă pe furiș în exil, în Olanda, prin septembrie 1683; și chiar dacă bursa de la Christ Church i-a fost retrasă prin ordin regal anul următor, iar guvernul britanic a făcut demersuri nereușite în 1685 de a-l extrăda, împreună cu alți exilați liberali, din acest moment, Locke a fost mult mai puțin în pericol.

Când anume și de ce s-a hotărât Locke să scrie cele *Două tratate* este încă neclar și probabil așa va rămâne. Răzvrătirea era o treabă riscantă în Anglia secolului al XVII-lea, iar cele *Două tratate despre cârmuire*, scrise în timpul Crizei Excluderii, erau lucrări extrem de instigatoare. Cel puțin, începând din anul 1683, Locke s-a dovedit o persoană deosebit de precaută și de rezervată. Știm însă câteva detalii despre ocupațiile sale în acești ani. În 1680, de pildă, Locke a petrecut mult timp la Oakley, în casa de la țară a prietenului său James Tyrrell, care publicase și el în 1681 un atac la adresa teoriei politice a lui Filmer, intitulat *Patriarcha non monarcha*. Între 1680 și, probabil, 1682, Tyrrell și Locke au lucrat împreună la o amplă lucrare, rămasă nepublicată, care apăra principiile toleranței împotriva unui apărător de seamă al anglicanismului, Edward Stillingfleet. Lui Tyrrell, printre alții, i-a încredințat Locke, așa cum a raportat un spion al guvernului, „mai multe coșuri de hârtii" atunci când se pregătea să plece din Oxford, în iulie 1683. Pentru urmașii politici ai lui Shaftesbury din acei ani, apărarea drepturilor politice și religioase ale grupului Disidenților și critica celui mai vehement teoretician britanic al absolutismului regal reprezentau două sarcini presante.

Atunci când a plecat în exil, în vara lui 1683, Locke trecuse cu puțin de vârsta de 50 de ani și nu publicase nicio lucrare proprie importantă.

[6] *Discursuri despre cârmuire* (lb. engl., n.tr.).

Singura lucrare proprie majoră despre care putem fi siguri că fusese scrisă pentru a fi publicată, *Două tratate despre cârmuire*, era, pentru moment, mai degrabă o sursă de primejdii decât un motiv de laudă. Pe de altă parte, exilul, oricât de neplăcut şi chiar periculos, într-un fel, îi deschidea unele oportunităţi. În primul rând, Locke şi-a făcut mulţi prieteni, unii, foarte apropiaţi, în rândul negustorimii britanice şi al teologilor olandezi, iar după revocarea Edictului de la Nantes, în 1685, printre refugiaţii protestanţi francezi. În al doilea rând, avea timpul să gândească şi să scrie în mod sistematic şi cuprinzător, fără a fi întrerupt de chestiuni politice presante. Şi chiar dacă nu o ducea bine cu sănătatea, iar perspectivele practice nu erau ademenitoare, Locke avea acum cel puţin şansa să îşi adune puterile şi să lase ceva substanţial posterităţii. În aceşti ani, Locke a scris atât *Eseul asupra intelectului omenesc* cât şi *Scrisoarea despre toleranţă*.

În 1688, perspectivele sale practice s-au îmbunătăţit considerabil, odată cu debarcarea protestantului Wilhelm de Orania în Anglia şi fuga regelui catolic James al II-lea. La începutul anului următor, Locke s-a întors în Anglia, iar în acel an i-au fost publicate cele mai importante trei lucrări. Două au apărut anonim, *Scrisoarea despre toleranţă*, mai întâi în latină, în Olanda, în aprilie, şi apoi în engleză, la Londra, în octombrie, şi *Două tratate despre cârmuire* la Londra, la sfârşitul anului. *Eseul asupra intelectului omenesc* a apărut la mijlocul lui decembrie într-un volum *in-folio*, cu numele său imprimat clar pe pagina de titlu. A fost un debut remarcabil.

În cei 15 ani rămaşi până la moartea sa din 1704, angajamentele sale au fost la fel de variate ca întotdeauna. Unele au fost politice în sensul cel mai restrâns: consolidarea poziţiei constituţionale şi politice a lui William, reorganizarea sistemului monetar britanic, crearea unui sistem de credit eficient pentru statul britanic prin noua Bancă a Angliei şi dezvoltarea instituţiilor prin care statul putea să îşi exercite mai eficient responsabilităţile care priveau comerţul extern britanic. Locke a fost angajat în fiecare dintre acestea în mod activ, în ultimele trei în calitate de consultant de încredere al oamenilor politici care conduceau ţara, iar în comerţul extern în calitate de funcţionar public, remunerat cu generozitate, la noul Birou de Comerţ. Fiecare dintre aceste preocupări

reprezentau, într-o oarecare măsură, realizări ale programului lui Shaftesbury din ultimii ani ai deceniului al şaptelea şi primii ani ai deceniului al optulea, un program care promova un imperialism comercial sofisticat în interesul îngust al statului englez. În instaurarea rânduielilor juridice şi politice ale Revoluției, Locke a jucat un rol mai discret şi mult mai puțin influent. De asemenea, pare plauzibil că, în chestiunea centrală a reformei constituționale şi a creşterii puterii unui legislativ ales, rezultatul a fost mult mai îndepărtat de dorințele sale decât în cazurile politicilor monetare, fiscale şi economice. Mai mult, este limpede că instaurarea politică a Revoluției i-a angajat sentimentele şi convingerile la un nivel mult mai adânc decât detaliile tehnice ale politicii economice a guvernului şi că Locke atribuia primeia o semnificație mult mai largă şi mai puțin şovină.

În timpul controversei Excluderii şi, mai târziu, a exilului din Olanda în compania tolerantă şi sofisticată a teologilor şi negustorilor olandezi de orientare arminiană[7] şi a câtorva tineri refugiați hughenoți, Locke ajunsese să considere strâns legate interesele protestantismului european de cele ale libertății politice. Absolutismul catolic al lui Ludovic al XIV-lea, cu amenințarea sa directă la adresa statelor protestante supraviețuitoare şi cu angajamentul său inflexibil față de uniformitatea religioasă, ajunsese să simbolizeze, în plan politic, tot ce Locke ura mai mult: confuzia adâncă dintre aroganța, ambiția şi corupția oamenilor şi scopurile lui Dumnezeu. Imediat ce Locke a intrat în serviciul lui Shaftesbury, punctele sale de vedere cu privire la tolerarea Disidenților de către biserica oficială au devenit mai relaxate şi mai pragmatice. În anii următori, detaşarea sa față de această chestiune a scăzut şi a ajuns să privească (şi, mai important, să simtă) problema toleranței din ce în ce mai puțin ca pe o problemă de politică de stat şi din ce în ce mai mult ca pe una de drepturi ale omului. În cei aproape şase ani de exil, Locke privise cu o teamă crescândă cum viitorul politic, cultural şi, probabil, chiar religios, al Europei, stătea suspendat în balanță, în timp ce Coroana Engleză trecuse în mâinile unui monarh catolic, iar Ludovic al XIV-lea

[7] Şcoală de gândire teologică din curentul protestant, inițiată de teologul olandez Jakobus Arminius (1560-1609). Arminianismul susține că oamenii pot fi salvați doar prin grația divină (n.tr.).

amenința să răstoarne ultimul bastion al protestantismului continental, din Olanda, revocase Edictul de la Nantes şi se pregătea să înăbuşe Biserica Hughenotă şi să-i oblige pe nefericiții ei susținători să revină la credința catolică. (Acest ultim episod a fost suficient de dramatic încât să adauge un verb limbii engleze). În răspuns la aceste evenimente şi pentru a se opune unui pericol care îi amenința pe toți europenii, nu doar pe britanici, a scris Locke *Scrisoarea despre toleranță*, care, spre deosebire de celelalte cărți publicate în timpul vieții, a apărut mai întâi în latină, la acea vreme încă limba internațională a intelectualilor europeni.

Prin 1689, „curentul protestant" îl adusese teafăr pe Wilhelm de Orania de partea engleză a Canalului, iar balanța începuse în sfârşit să se încline în direcția dorită de Locke. *Scrisoarea* a fost tradusă în engleză de un negustor unitarian,[8] William Popple, şi publicată în Anglia, mai târziu, în acelaşi an în care apăruse pentru prima dată în Olanda. Insistența sa asupra ideii că orice încercare umană de a interveni în credința sau practica religioasă e o dovadă de îngâmfare blasfemiatoare era cu mult mai radicală decât modestele concesii pe care Wilhelm şi guvernul său credeau că este prudent să le facă Disidenților. În luna aprilie a anului următor, *Scrisoarea* a fost atacată de o scriere a unui cleric de la Oxford, Jonas Proast, fiind prima dintre lucrările lui Locke care a cunoscut această onoare. În următorii trei ani, Locke a publicat două lungi replici la adresa lui Proast, iar acesta, de fiecare dată, i-a răspuns.

Locke a rămas însă nu doar rezervat în a-şi dezvălui identitatea de autor al *Scrisorii* şi al celor *Două tratate*, ci şi vehement atunci când unii prieteni, din lipsă de atenție sau de precauție, riscau să o dezvăluie în locul său. Chiar şi Limborch, la care ținea realmente foarte mult, a fost aspru mustrat pentru că recunoscuse față de unii prieteni din Olanda că Locke era autorul *Scrisorii*, în timp ce nefericitul Tyrrell, a cărui relație cu Locke devenise din ce în ce mai agitată, a fost certat cu brutalitate pentru că îi atribuise cele *Două tratate*. Nu mai devreme de 1698 (deşi, probabil, în circumstanțe foarte neplăcute), Locke refuza cu obstinație să admită în scris chiar față de unul dintre cei mai apropiați şi fideli

[8] Unitarianismul este o doctrină teologică strict monoteistă în care este respinsă divinitatea lui Iisus şi doctrina Sfintei Treimi (n.tr.).

prieteni, William Molyneux, că el scrisese, de fapt, cele *Două tratate*. Este neîndoielnic că, la acea vreme, toată lumea știa că Locke este autorul acestor lucrări și este la fel de limpede, nu doar din testamentul său, ci și din câteva încercări timide de a se lăuda (W IV, 602, 640), că el a continuat să îmbrățișeze până la moarte măcar esența argumentelor lor. Mai mult, în cazul celor *Două tratate*, el a supravegheat cu grijă publicarea, în anul 1694, a unei a doua ediții și și-a dat silința să pregătească o următoare ediție, incorporând unele adăugiri importante, deși aceasta nu a apărut decât după moartea sa.

Tot în acești ani, Locke a publicat și un număr de alte lucrări destul de importante. Două dintre acestea, apărute în 1691 și 1695, priveau sistemul monetar. O a treia, *Some Thoughts concerning Education*,[9] publicată în 1693, a cunoscut trei ediții în doar câțiva ani. Ea își avea originea într-o lungă serie de scrisori către un prieten, un gentleman din Somerset pe nume Edward Clarke, și către soția sa Mary, în care Locke le dădea sfaturi referitoare la sănătatea și educația copiilor. Una dintre cele mai accesibile lucrări ale lui Locke, ea susține un punct de vedere remarcabil de obiectiv despre dezvoltarea psihologică a copilului, atât intelectuală cât și morală. Pe lângă lumina pe care o aruncă asupra modului cum ajunge la desăvârșire o ființă umană (mai ales prin aceea că învață să își controleze dorințele mai puțin admirabile), lucrarea pare să fi avut și o oarecare importanță istorică în formarea bunelor practici britanice de folosire a toaletelor, cel puțin în rândul claselor educate. În cazul acestor lucrări, Locke a fost în mod sigur mai puțin rezervat în a-și asuma paternitatea literară, deși niciuna dintre lucrările sale nu a fost de fapt publicată, inițial, sub numele său. În cazul ultimei sale lucrări neîndoielnic importante, *The Reasonableness of Christianity*,[10] apărută în 1695, Locke a fost din nou discret cu obstinație. S-a dovedit însă că avea bune temeiuri să fie astfel, întrucât lucrarea s-a dovedit una extrem de controversată, fiind acuzată de două ori în doi ani de John Edwards de socianism, o erezie continentală obscură care accentua autoritatea rațiunii și scripturii și respingea dogma Trinității, și pe care Edwards o identifica fără înconjur cu ateismul. Locke a răspuns acestor atacuri în

[9] *Câteva gânduri privind educația* (lb. engl., n.tr.).
[10] *Despre caracterul rațional al creștinismului* (lb. engl., n.tr.).

două *Apărări* anonime şi oarecum nesincere. Şi mai neplăcut, în 1696, Locke a fost atacat din nou, din motive similare, de un adversar cu mult mai de temut, nimeni altul decât Edward Stillingfleet, apologetul anglican al intoleranţei religioase, pe care Locke şi Tyrrell se străduiseră împreună să îl respingă în timpul controversei Excluderii, acum devenit episcop de Worcester.

Atacul a fost deosebit de virulent, nu doar pentru că acuzaţia de socianism (spre deosebire de cea de ateism) putea fi susţinută în mod foarte plauzibil la adresa concepţiilor religioase ale lui Locke, ci şi pentru că Stillingfleet a ales să o publice nu ca un răspuns la *The Reasonableness*, un text pe care Locke era acum foarte puţin înclinat să îl mai recunoască drept al său, ci la *Eseu*, un text pe care cu greu l-ar fi putut repudia în principiu, întrucât era publicat sub propriul său nume şi pe care, în orice caz, dorea cu ardoare să îl apere. I-a răspuns cum se cuvine şi lui Stillingfleet, în alte trei lucrări publicate în 1697. Alături de amendamentele la a patra ediţie a *Eseului* apărute în 1700, aceste răspunsuri au constituit, de fapt, ultima apariţie intelectuală publică din viaţa sa.

În această perioadă a vieţii sale, preocupările lui Locke au început să se restrângă, făcând posibilă distingerea mai clară a strategiilor şi tacticilor pentru păstrarea moştenirii sale intelectuale. Şi chiar dacă trebuie să amânăm până în următoarele două capitole evaluarea detaliată a realizărilor sale intelectuale, ar putea fi folositor să atingem aici, pe scurt, unele dintre tensiunile de mai mare răsunet public din cadrul acestei moşteniri şi implicaţiile practice care le-au avut acestea.

La moartea sa, Locke şi-a asumat în sfârşit responsabilitatea deplină pentru toate lucrările sale publicate. Până atunci, însă, după cum am văzut, a fost extrem de preocupat să separe *Eseul*, o lucrare de filosofie pe care o recunoscuse mereu drept a sa, de scrierile sale anonime pe subiecte politice sau religioase. Nu ştim sigur de ce Locke a fost atât de preocupat să le ţină pe acestea din urmă deoparte şi poate nici el nu ştia, de fapt, prea bine. Un motiv plauzibil este că, începând cu 1690, Locke îşi dăduse seama pur şi simplu, că dificultatea de a păstra controlul asupra opiniilor exprimate într-o singură lucrare este mult sporită de juxtapunerea acestora cu unele opinii înrudite, pe alte subiecte, exprimate

într-una sau mai multe alte lucrări. Apărarea şi îmbunătățirea *Eseului* reprezenta în sine o sarcină amplă, iar Locke a fost convins întotdeauna, cu bune temeiuri, că *Eseul* era marea sa realizare.

Teoria cunoaşterii prezentată în *Eseu* este, într-un anumit fel, deosebit de sceptică. Locke nu a privit-o în niciun caz ca punând sub semnul întrebării adevărul credinței creştine. Majoritatea contemporanilor săi puteau însă cu greu să îi împărtăşească convingerea, întrucât, dacă argumentele *Eseului* se dovedeau corecte, interpretările particulare ale creştinismului la care ei se întâmplau să adere erau, cu siguranță, false. Analog, punctul de vedere sceptic al lui Locke despre capacitatea omului de a cunoaşte şi insistența sa asupra datoriei de a tolera credințe religioase pe care se întâmplă să le considerăm false sau neplăcute s-ar putea împăca în cazul unei persoane ale cărei convingeri religioase sunt limpezi şi puternice, însă în cazul cuiva ale cărui convingeri religioase ar fi mai puțin substanțiale, îmbinarea lor ar putea părea alarmant de arbitrară şi instabilă. Dacă motivele lui Locke de a insista asupra toleranței religioase erau îndeosebi de natură religioasă (motive care l-au determinat să se opună atât catolicilor, cât şi ateilor), consecințele insistenței sale, alături de influența mai târzie a concepției sale despre capacitatea omului de a cunoaşte, ar putea foarte uşor să constea (şi în general au constat) în slăbirea convingerilor religioase ale altora. Acest pericol a fost, desigur, unul asupra căruia criticii săi au fost de la început dornici să insiste – şi nu doar în forma polemicilor de stradă ale lui Edwards sau a aroganței ecleziastice a lui Stillingfleet – ci şi în cea a evaluării intelectuale de mare valoare cum a fost aceea făcută de marele filosof german Leibniz. Este posibil ca, în special în privința toleranței, Locke să îşi fi dat seama înainte de moarte de instabilitatea politică extremă a poziției sale, situată între un anglicanism autoritar (precum cel al lui Stillingfleet), o umbră palidă a pretențiilor absolutiste ale Regelui Soare, şi deismul licențios şi entuziast al unor bărbați precum John Toland, care se lăudau că urmează implicațiile teoriei lui Locke asupra cunoaşterii. În felul în care era apărată de Locke, libertatea religioasă era o libertate de a fi religios în propriul tău mod, fără a fi, cu siguranță, aşa cum dorea Toland să o vadă, o libertate de a fi în mod explicit indiferent față de chestiunile religioase.

O dificultate asemănătoare a apărut în anul 1698 în legătură cu concepția despre datoria politică prezentată în *Două tratate*. William Molyneux, un prieten apropiat al lui Locke, era membru al Parlamentului Irlandez, la acea vreme în conflict cu Camera britanică a Comunelor asupra dreptului acesteia din urmă de a controla economia irlandeză cu scopul de a împiedica produsele acesteia să intre în competiție cu cele britanice. Locke însuși, ca membru al Biroului de Comerț, era extrem de preocupat de formularea politicii Statului Britanic în această chestiune. În 1698, Molyneux a publicat o carte asupra acestei probleme, *The Case of Ireland*,[11] care avea să devină unul dintre textele clasice ale naționalismului irlandez, în care argumenta că este incompatibil cu teoria drepturilor politice expusă în *Două tratate* ca o țară să dea legi unei alte țări. Lucrarea a fost suficient de ofensatoare încât să fie arsă la ordinul Camerei Lorzilor, iar, după câteva luni, Molyneux a venit în Anglia să-l întâlnească pentru prima dată și să locuiască la prietenul său. Din păcate, nu știm ce și-au spus unul altuia asupra acestei chestiuni, însă putem spune că întâlnirea a fost destul de dramatică chiar fără să cunoaștem aceste detalii; argumentele lui Molyneux despre implicațiile teoriei politice a lui Locke erau analoge celor folosite de coloniștii americani în anii care au urmat lui 1760 și 1770, iar orice va fi avut Locke de spus drept răspuns s-ar fi aplicat destul de direct la modul cum au folosit textul său scriitorii și președinții americani, de la James Otis la Thomas Jefferson. Și mai interesant, așa cum a arătat unul dintre criticii lui Molyneux, ceea ce implica teoria lui Locke, aplicată în cazul Irlandei, nu era că nobilimea britanică protestantă din Parlamentul de la Dublin avea dreptul să controleze economia țării în care trăia, ci mai degrabă că localnicii catolici aveau acest drept. Este greu să ne gândim la o concluzie mai puțin atrăgătoare pentru Locke, cu disprețul său profund pentru catolicism și cu simțul său acut al vulnerabilității geopolitice a protestantismului european. (În anul 1698 se împlineau doar trei ani de la bătălia de la Boyne, cea mai importantă campanie militară căreia William al III-lea a trebuit să îi facă față pentru a-și consolida posesia coroanei britanice.) Libertatea politică pe care Locke încercase să o apere în cele *Două tratate* era o libertate a protestanților în interiorul statului britanic. Nu există niciun motiv să credem că el ar fi avut rețineri să o extindă la străinii

[11] *Cazul Irlandei* (lb. engl., n.tr.).

catolici din alte state catolice, în mod sigur însă, ea nu se voia o libertate a catolicilor irlandezi față de coroana britanică.

O parte din impactul scrierilor lui Locke a fost pur și simplu rezultatul argumentelor pe care acestea le conțineau, iar dacă impactul pe care l-au avut aceste scrieri nu a fost întotdeauna cel pe care și l-ar fi dorit Locke, aceasta nu s-a datorat decât întâmplărilor cărora le sunt supuse toate gândurile complicate. O parte a acestui impact – poate mai cu seamă în cazul *Eseului* – s-a datorat și formei în care scrierile sale au ajuns la cititori și paletei de cititori la care au ajuns. În Anglia, *Eseul* și-a croit un drum destul de rapid, intrând chiar în atenția universităților (în general ostile ideilor noi, mai ales celor pe care le considerau subversive din punct de vedere teologic). Canalele prin care *Eseul* a ajuns însă cunoscut unui public european au fost mai înguste și mai deosebite. Prima apariție tipărită a unei părți a *Eseului* a fost o ediție prescurtată în limba franceză, apărută la Amsterdam ca broșură separată în februarie 1688, însă pregătită inițial și inclusă într-o revistă culturală de seamă, *Bibliothèque Universelle*. Majoritatea lucrărilor sale ulterioare au fost și ele recenzate pe larg în următoarele câteva decenii în varietatea de periodice culturale publicate în Olanda și editate la început în principal de refugiați protestanți francezi precum Pierre Bayle și Jean Le Clerc. Întrucât difuzarea mai multor asemenea publicații era deosebit de largă, lucrările lui Locke au ajuns destul de repede la un număr mare de intelectuali, mai ales în Franța. Un al doilea canal important de difuzare, un rezultat, de asemenea, al relațiilor lui Locke cu protestantismul francez, a fost mai degrabă accidental și personal. Jean Barbeyrac, un refugiat protestant francez, a întreținut o corespondență cu Locke în ultimii câțiva ani ai vieții sale. La începutul secolului al XVIII-lea, Barbeyrac a inițiat grandioasa sa serie de traduceri și ediții critice din Grotius, Pufendorf și din alte texte europene de seamă despre legea naturală. În acestea, el a oferit pentru prima dată un rezumat complet și foarte echilibrat al implicațiilor filosofiei și scrierilor politice ale lui Locke pentru problemele centrale ale eticii și politicii. Timp de mai multe decenii, aceste texte au fost citite probabil de mai mulți oameni și în mai multe țări europene decât orice alte scrieri moderne despre etică și politică; în plus, ele formau miezul unei direcții majore în predarea dreptului în multe universități britanice și europene. La fel cum gândurile filosofice cele mai importante ale lui

Locke au fost stimulate de Descartes şi Gassendi, amploarea experienţelor şi prieteniilor sale europene a făcut ca impactul lor cultural să nu fie în pericolul de a se mărgini la Insulele Britanice.

În ultimul deceniu şi jumătate al vieţii sale, bătrân, bolnav şi foarte respectat, Locke a fost în sfârşit, în poziţia de a vedea mai limpede forma întregii sale vieţi şi de a înţelege dimensiunea şi semnificaţia realizărilor sale. În centrul acestor realizări se aflau experienţa şi munca din exil. Ca mână dreaptă a lui Shaftesbury, Locke concurase pentru posturi publice şi puteri politice în propria sa ţară, trăind ceea ce şi Machiavelli ar fi considerat o viaţă de virtute politică. Atunci când s-a întors din exil în 1689, el a continuat să aibe responsabilităţi politice. În exil însă, pentru prima oară în viaţa sa, dobândise alte responsabilităţi, mai presante. Ele izvorâseră în principal din schimbarea de atitudine cu privire la problema toleranţei. Dacă libertatea sau restricţionarea practicii religioase sunt doar o chestiune de politică statală, aşa cum sunt şi comerţul extern sau apărarea, politica religioasă şi virtutea civică nu pot intra în mod serios în conflict. Dar dacă dreptul de a-l cinsti pe Dumnezeu în felul tău este un drept individual, opozabil oricărei forme de exercitare a puterii statale, limitele politicii religioase sunt mult prea importante şi problematice pentru a fi decise după standardele laxe ale virtuţii civice. În rezultatele intensei munci sale intelectuale din exil, *Scrisoarea* şi *Eseul*, Locke a ajuns să se bizuie nu pe naţionalismul englez şi pe destinul politic al statului britanic, ci pe elaborarea şi prezentarea, într-o formă mai accesibilă pentru alţi oameni, a unei culturi a bunelor intenţii religioase împărtăşite. A continuat, desigur, să facă tot ce putea, în pofida oboselii şi bolii, pentru a face lumea, în general, şi Anglia, în particular, un mediu mai sigur pentru această cultură. Cele mai importante eforturi ale sale au fost consacrate însă elaborării unei înţelegeri mai complete a culturii înseşi şi explorării modului în care aptitudinile umane le-ar putea da oamenilor posibilitatea să trăiască în armonie cu lumea lui Dumnezeu şi să ştie că fac acest lucru. În acest efort Locke s-a bizuit ferm pe sprijinul emoţional al prietenilor săi Limborch şi William Molyneux şi pe oameni mai tineri cum ar fi deistul Anthony Collins şi viitorul Lord Cancelar Peter King. Era mai uşor să te laşi în seama bunelor intenţii religioase împărtăşite decât a speranţelor pur intime. Însă Locke s-a bizuit şi a trebuit să se bizuie şi pe cel puţin o speranţă intimă, anume că, cu cât această cultură

este înțeleasă mai bine, cu atât va fi mai uşor să crezi în ea şi să o trăieşti. Speranța sa a rămas mai mult o credință într-un viitor al omului, nu cel al unei anumite structuri politice, ci acela al unei posibile civilizații de o întindere geografică şi o durată istorică nedefinite.

Marile mişcări istorice nu sunt niciodată produsul realizărilor unei singure persoane, însă există o reală îndreptățire în a privi Iluminismul European drept moştenirea lui Locke, atât ca triumf, cât şi ca tragedie a sa. S-a dovedit că acea cultură pe care Locke a dorit să o contureze nu a devenit, pe măsură ce a fost mai bine înțeleasă, mai credibilă şi mai uşor de trăit, ci, dimpotrivă, s-a fragmentat în mod alarmant. Bunele intenții religioase împărtăşite au făcut loc bunelor intenții laice împărtăşite, iar acestea din urmă, la rândul lor, au cedat locul unor dispute violente cu privire la ce intenții laice sunt cu adevărat bune. Cu cât punctul său de vedere despre ce pot oamenii cunoaşte a devenit mai limpede, cu atât mai puțin convingătoare a devenit părerea sa cu privire la modul în care ar fi rațional ca aceştia să-şi ducă viața. Iar dacă Iluminismul a fost într-adevăr moştenirea sa, cu greu poate fi el considerat moştenirea pe care Locke a dorit să o lase.

Suntem cu toții copiii eşecului său.

Capitolul 2
Politica încrederii

În anul 1660, Locke a scris primele sale două lucrări mai importante (cunoscute acum îndeobşte sub numele *Two Tracts on Government*), un opuscul în engleză, *Question: Wheather the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*,[12] şi o lucrare mai scurtă, dar mai sistematică, în latină, pe aceeaşi temă.

Tot în 1660, Carol al II-lea a fost, în sfârşit, restaurat pe tronul Angliei, la 11 ani după ce tatăl său fusese judecat şi executat pe eşafod, atunci când Locke s-a întors în Anglia din exil, hotărât să nu mai plece niciodată. În ultimii 20 de ani, o serie de guverne britanice încercaseră să impună supuşilor lor recalcitranţi o mare varietate de practici religioase, întotdeauna ofensând pe cei mulţi şi dând satisfacţie, de obicei, unui număr remarcabil de mic de oameni. Dezordinea politică şi disputa religioasă fuseseră în mod inextricabil legate, lăsând naţiunea extenuată de nesfârşitele disensiuni şi dornică de pace şi stabilitate. *Eseurile* lui Locke ilustrează starea de spirit a acelui an şi abordează o problemă aflată în miezul controversei politice şi religioase în deceniile tulburi dinaintea sa. Dacă detaliile argumentelor prezentate în ele sunt de mică importanţă, este important să înţelegem cadrul general al problemei tratate şi să identificăm dificultăţile pe care le-a înfăţişat această problemă tânărului Locke.

Problema însăşi este prin excelenţă una de natură practică. Într-o societate în care aproape oricine crede în adevărul religiei creştine, însă în care există diferenţe profunde de opinie în privinţa modului cum ar trebui aceasta practicată, cine ar trebui să decidă ce practici religioase trebuie permise şi ce practici interzise? Ar trebui, de pildă, să existe o singură Biserică Creştină, susţinută de autorităţile politice, căreia ar

[12] *Întrebare: dacă un magistrat civil are dreptul să impună şi să determine folosirea vreunui lucru indiferent cu referire la cultul religios* (lb. engl., n.tr.).

trebui să îi aparţină, în mod obligatoriu, orice cetăţean şi în care fiecare ar trebui să fie forţat să execute practicile prescrise de acea biserică? Sau ar trebui ca practica religioasă, ca expresie a credinţei religioase sincere, să rămână la latitudinea fiecărei conştiinţe individuale, o tranzacţie privată între om şi Dumnezeu, modelată aşa cum fiecare credincios găseşte de cuviinţă? Este greu pentru orice creştin să nege complet forţa fiecăreia dintre aceste concepţii, în condiţiile în care fiecare dintre ele primeşte sprijin textual din Noul Testament. La acea vreme Locke însuşi simţea limpede forţa amândurora, atât a autenticităţii, cât şi a ordinii şi decenţei. Pentru Locke, nu a fost nicio dificultate în a decide care dintre cele două are prioritate.

Dacă doar practica religioasă ar putea fi lăsată în siguranţă la latitudinea alegerii individuale, „dacă oamenii şi-ar tolera unii altora căile proprii de a ajunge în Cer şi nu s-ar înşela pe ei înşişi pretinzând că ştiu şi se îngrijesc mai bine fiecare de sufletele celorlalţi decât de ale lor înşile şi că au responsabilităţi eterne în această privinţă", aceasta ar putea într-adevăr „aduce liniştea în lume şi aduce în sfârşit acele zile glorioase pe care oamenii le-au căutat de multă vreme într-un mod nepotrivit" (G 161). Însă 20 de ani de dispute religioase dezvăluiseră pericolul unei asemenea toleranţe. Aproape „toate acele revoluţii tragice care au încercat creştinătatea atât de mulţi ani s-au învârtit în jurul acestei probleme, încât n-a existat vreun proiect atât de corupt care să nu poarte numele de religie şi nici vreo rebeliune care să nu se mândrească cu numele de reformă... şi niciuna dintre acestea nu s-a apucat să ruineze *statul* decât cu pretenţia de a construi un templu" (G 160). Confuzia dintre „ambiţie şi răzbunare", pe de o parte, şi „cauza lui Dumnezeu", de cealaltă, era cea care devastase Anglia (G 161). A ridica, prin urmare, pretenţia autenticităţii deasupra celei a decenţei însemna să semeni dezordine politică, iar în 1660, la fel ca mulţi dintre concetăţenii săi, Locke era foarte înfricoşat de dezordinea politică.

Mai mult, pretenţiile de decenţă şi autenticitate nu se loveau doar de scena politică britanică. Inspiraţia directă a opusculului în limba engleză al lui Locke a fost o lucrare a unui coleg de-al său de la Christ Church, Edmund Bagshaw, *The Great Question Concerning Things In-*

different in Religious Worship,[13] publicată în septembrie 1660. Bagshaw era un exponent vehement al susținerii autenticității, într-o vreme când practicile religioase ale Colegiului reveneau în mod drastic la anglicanism, lucru cu care Bagshaw era în total dezacord. Hainele preoțești și orga au fost introduse în Christ Church în noiembrie, iar în luna ianuarie a anului următor, susținătorii lui Bagshaw din Colegiu au furat toate hainele preoțești pe care au putut pune mâna și le-au ascuns în canalizarea colegiului. Atât pe plan local cât și național, Locke a îmbrățișat susținerea autorității, insistând asupra faptului că majoritatea oamenilor era pur și simplu nedemnă de încredere, ceea ce, în cel mai rău caz, reprezenta un pericol real de anarhie, iar în cel mai bun, o piedică formidabilă în calea decenței. Punctele de vedere politice pe care Locke le apără aici erau necoapte și neclare. Ceea ce este însă interesant în privința lor este subordonarea fermă a sentimentului religios față de cerințele politicii. Oricare ar fi originile sale, autoritatea politică, pentru a fi adecvată scopurilor sale, trebuie să fie totală. Dumnezeu a creat lumea și oamenii astfel și, prin urmare, trebuie ca El să fi vrut ca autoritatea politică să nu fie limitată de altceva decât de poruncile Sale explicite. „Lucrurile indiferente" sunt toate lucruri asupra cărora Dumnezeu nu și-a făcut cunoscută voința nici în mod natural, nici prin revelație. (Caracterul dezirabil sau nedezirabil al purtării straielor preoțești, de pildă, era una dintre chestiunile în privința cărora puțini oameni, chiar printre anglicani, credeau că Dumnezeu și-a făcut cunoscută voința.) Niciun teoretician politic creștin nu putea retrage unui individ dreptul de a avea propriile sale credințe. Ceremoniile religioase nu sunt în sine chestiuni care țin de credință, ci pur și simplu de practică. Un bun creștin trebuie să facă ceea ce îi spune magistratul și să creadă ceea ce crede el însuși. Problema a apărut, de fapt, atunci când s-a întâmplat ca ei să creadă că nu trebuie să facă cu orice preț ceea ce le poruncește magistratul. În cazul ceremoniilor religioase, această problemă revenea destul de frecvent. Concepția despre „lucrurile indiferente" nu putea în principiu rezolva această problemă, după cum nu au reușit nici opusculele lui Locke și nici, în practică, Biserica Anglicană în timpul Restaurației.

În această perioadă, Locke însuși a tratat problema mai mult ignorând-o. Ceremoniile religioase erau pur și simplu „indiferente", o

[13] *Marea întrebare privind lucrurile indiferente în cultul religios* (lb. engl., n.tr.)

chestiune la discreția oamenilor. Orice problemă la discreția oamenilor putea fi decisă în mod autoritar de magistratul civil, deoarece scopul acestuia este tocmai acela de a depăși partizanatul încăpățânat al judecății personale. Pacea este condiționată de existența autorității civile, iar aceasta, pentru a asigura pacea, poate face orice lucru pe care Dumnezeu însuși nu l-a interzis. Nimic din aceste gânduri, firește, nu aruncă vreo lumină asupra datoriilor autorității civile.

Eseu despre toleranță

Șapte ani mai târziu, după ce abandonase lumea prăfuită a Oxfordului pentru strălucirea și freamătul slujbei la Shaftesbury, Locke a reluat aceste întrebări, dintr-un unghi foarte diferit, și a ajuns la concluzii foarte îndepărtate de tezele de la care plecase. Acestea se regăsesc în *Essay on Toleration*,[14] o lucrare care, spre deosebire de faimoasa *Scrisoare despre toleranță*, nu a fost niciodată publicată de Locke însuși. Verdictul practic la care a ajuns în acest *Essay* era foarte asemănător cu cel al lui Shaftesbury: toleranța promovează ordinea civilă și armonia „prin aceea că face ca termenii participării la o biserică să fie cât se poate de permisivi" (FB I 194). Este încă responsabilitatea magistratului suveran să reglementeze practica religioasă în scopul asigurării păcii, siguranței și securității poporului său. Însă chiar dacă magistratul rămâne singurul care judecă ce măsuri vor promova aceste scopuri, despre judecata sa nu se mai presupune că este cu mult mai demnă de încredere decât cea a oricărui alt credincios. El

> „este încă dator să aibă mare grijă să nu fie făcute asemenea legi sau stabilite asemenea constrângeri din vreun alt motiv decât cele ce țin de nevoile statului și de bunăstarea poporului și, probabil, nu va fi suficient ca el să considere doar că asemenea impuneri și rigori sunt necesare sau utile înainte să judece în mod imparțial și serios și să se consulte și cu alții dacă ele sunt sau nu astfel; iar opinia sa (dacă greșește) nu îl va scuza mai mult în elaborarea unor asemenea legi decât pe supus conștiința sau opinia sa în cazul în care nu se supune

[14] *Eseu despre toleranță* (lb. engl., n.tr.).

> acestora, dacă chibzuința și cercetarea i-au putut informa mai bine pe amândoi." (FB I 180)

Domeniul asupra căruia dispune magistratul cuprinde întreg câmpul „lucrurilor indiferente"; însă dreptul său de a dispune asupra acestora este subordonat în mod riguros scopului pentru care magistratul există. Dacă magistratul acționează, în măsura posibilului, pentru a-și îndeplini îndatoririle care decurg din acest scop, el nu va putea fi nici măcar „tras la răspundere în lumea de dincolo pentru ceea ce face pentru conservarea și pacea poporului său, punându-și în joc toate cunoștințele" (FB I 185). Dacă el încearcă însă să se amestece în convingerile religioase intime ale supușilor săi (așa cum încercau autoritățile anglicane să intervină în cele ale Disidenților), acțiunile sale vor fi în egală măsură nedrepte și absurde. Fiecare individ este responsabil pentru salvarea sa și nimeni nu poate avea vreun motiv bun să își lase salvarea în sarcina, necesar incompetentă, a unei alte ființe umane (FB I 176-177). În orice caz și mai important, chiar dacă cineva ar dori să facă acest lucru, se întâmplă că nimeni nu *poate* face asta. Niciun

> „om nu îi poate da altuia putere asupra acelor lucruri asupra cărora el însuși nu are nicio putere. Acum, că un om nu poate să poruncească propriului său intelect sau să hotărască de azi ce opinie va avea mâine este evident din experiență și din natura intelectului, care nu poate să înțeleagă lucrurile altfel decât îi apar mai mult decât poate ochiul să vadă alte culori în curcubeu decât cele pe care le vede, fie că aceste culori sunt în mod real acolo sau nu." (FB I 176)

Essay on Toleration este un argument adresat unui suveran despre modul cum ar trebui să-și folosească acesta dreptul de a dispune. Locke evită cu grijă până și cea mai vagă sugestie cum că supușii ar avea vreun drept de a decide pe cont propriu împotriva poruncilor suveranului. Datoria supușilor este să se supună în mod pasiv. Cu toate acestea, în domeniul lucrurilor indiferente, Locke a delimitat o zonă în care supunerea pasivă este pur și simplu imposibilă. Și mai hotărâtor, el a afirmat limpede că această zonă intersectează limitele domeniului lucrurilor indiferente. Convingerile unui om nu se pot supune cerințelor autorității și nicio ființă umană nu poate avea bune temeiuri pentru a-și abandona

propriile convingeri despre ce îi cere Dumnezeu, la porunca unei alte ființe umane. În calitate de ființe cu convingeri și, mai hotărâtor, de ființe cu convingeri religioase, oamenii sunt egali: „atât mulțimea, care suportă constrângerile la fel de greu ca marea ..., pe care oamenii înțelepți i-au considerat întotdeauna și, numit, în consecință, animale" (G 158), cât și legiuitorii care trebuie să împiedice fraudele și violențele pe care și le produc unii altora (FB I 174). Fiecare este pe deplin responsabil pentru convingerile sale și va trebui să răspundă în fața lui Dumnezeu pentru ele la Judecata de Apoi. Până atunci, este treaba magistratului să se îngrijească în mod riguros de necesitatea de a păstra ordinea civilă, fără a lua locul divinității, în mod van și impertinent. Acum nu mai este greu de înțeles cum, în circumstanțele foarte diferite ale controversei Excluderii și confruntat cu un conducător ostil și răzbunător, datoria supunerii pasive a ajuns să i se pară lui Locke o absurditate vicioasă.

Cele *Două tratate despre cârmuire*

Nu știm cu exactitate când a scris Locke cele *Două tratate despre cârmuire* și nici măcar cât de mult a fost scris inițial (și cât de mult a fost rescris) cu puțin înainte ca ele să fie publicate, în 1689. Într-adevăr, nu avem nicio dovadă decisivă că Locke ar fi scris vreunul din tratate pe parcursul controversei Excluderii. Cei mai abili și instruiți autori care au abordat această problemă în ultimele decenii sunt însă de acord asupra a două puncte. Primul ar fi că Locke scrisese cea mai mare parte a textului publicat în 1689 în momentul în care a plecat din Anglia în Olanda, la sfârșitul verii lui 1683. Al doilea este că el scrisese diferite pasaje din carte (așa cum se înfățișa aceasta în 1683) de-a lungul unui număr de ani și că textul reflectă, așadar, mai multe poziții diferite pe care tabăra lui Shaftesbury le adoptase în timpul acestei dispute.

În forma prezentă, cele *Două tratate* constituie o lucrare care își propune, în primul rând, să afirme dreptul la rezistență împotriva unei autorități nedrepte, un drept, în ultimă instanță, la revoluție. (Există, firește, oricum am citi-o, multe alte teme importante ale cărții: o concepție despre ce face o cârmuire legitimă la început (teoria consimțământului) și despre cum supușii și conducătorii trebuie să-și înțeleagă

datoriile reciproce (teoria încrederii); o concepție despre modul cum ființele umane dobândesc dreptul de a poseda bunuri economice și despre întinderea și limitele acestui drept (teoria proprietății); o concepție despre asemănările și diferențele dintre diferite tipuri de autoritate umană, și, mai ales, despre diferențele dintre autoritatea într-o familie și cea într-un stat. Toate aceste chestiuni sunt, de asemenea, tratate pe fundalul politicii britanice a timpului și al doctrinei britanice a constituționalismului.) Este destul de limpede, deja din primul tratat, că această carte atacă revendicările absolutismului monarhic și că derivă, din acest atac, concluzii ferme privind limitele constituționale ale prerogativelor Regelui Angliei. Nu este însă deloc limpede dacă, atunci când Locke a început să scrie lucrarea, intenția sa era să apere un drept la nesupunere activă al Camerei alese a Comunelor, cu atât mai puțin posesia și folosirea sa de către supușii nemulțumiți, care nu ocupau o poziție oficială de putere în societatea în care trăiau.

Cele *Două tratate* constituie o lucrare cuprinzătoare și complexă, conținând o mare varietate de argumente, cele mai multe dintre acestea, fiind, firește, argumente pe care Locke nu le mai prezentase anterior în altă parte. În cazul dreptului la rezistență însă, Locke răstoarnă în mod explicit și decisiv un punct de vedere teoretic pe care îl apărase pe îndelete în lucrările anterioare. Atât în *Tracts* din 1660, cât și în *Essay on Tolleration* din 1667, se afirma limpede că datoria unui supus în fața poruncilor nedrepte ale suveranului său era să se supună acestor porunci în mod pasiv: firește, în niciun caz să nu le considere drepte, dar cel puțin să recunoască autoritatea de la care plecau și, în mod sigur, să nu li se opună cu niciun preț prin forță și cu atât mai puțin să-l atace pe autorul lor. Nu mai târziu de 1676, el susținuse încă o dată că, deși autoritățile politice sunt desemnate pe baza unor legi umane, datoria supunerii politice este stabilită prin legea divină „care interzice perturbarea și dizolvarea cârmuirilor" și că orice ființă umană este obligată să se supună cu bună credință cârmuirii sub care el sau ea trăiește (D 49 n).

Imboldul pentru această schimbare de atitudine a venit în mod evident direct din implicarea politică a lui Locke din anii în care a fost scrisă cartea. A fost o schimbare radicală atât în modul teoretic de a judeca, cât și în angajamentul politic, iar Locke s-a angajat să prezinte în

amănunt implicațiile acestei schimbări. Firește, el nu a luat în discuție în mod sistematic toate implicațiile tuturor punctelor de vedere pe care le-a afirmat în cartea sa. În speță, el a ales să nu discute deloc întrebarea referitoare la modul cum oamenii pot cunoaște în mod firesc legea naturală, legea constrângătoare a lui Dumnezeu, pe care, așa cum susține argumentul cărții, se sprijină toate drepturile oamenilor și din care derivă, mai mult sau mai puțin direct, majoritatea datoriilor lor. Această omisiune i-a atras nenumărate critici din partea autorilor care au scris după el despre teoria politică. De asemenea, ea a stârnit și o oarecare suspiciune, atât la vremea publicării cărții, cât și mai recent, cum că tonul evlavios pe care este discutată legea naturală s-ar putea să fi fost vag sau nesincer. Este cert că, încă din prelegerile sale din 1664 asupra legii naturale, de la Christ Church, Locke identificase unele dintre cele mai importante dificultăți ale concepției creștine despre legea naturală și își adâncise înțelegerea acestor dificultăți în cursul elaborării *Eseului asupra intelectului omenesc*, după cum se poate observa din notițele din 1671. Prin 1680, de pildă, Locke era, cu siguranță, conștient că întrebarea despre modul cum pot oamenii *cunoaște* conținutul legii naturale era extrem de problematică. Cu toate acestea, în cele *Două tratate*, el scrie ca și cum, oricât de completă ar fi libertatea oamenilor de a alege dacă să i se supună sau nu, *cunoașterea* legii naturale este obligatorie pentru toți: „atât de limpede a fost ea înscrisă în inimile întregii omeniri".

În mare, aceste suspiciuni nu sunt esențiale. Nu există nicio urmă de îndoială că încercarea lui Locke de a explica cum pot oamenii cunoaște legea naturală a fost până la urmă un eșec chiar din punctul său de vedere. Există însă dovezi puternice care atestă că el a persistat în această încercare timp de mai mulți ani după publicarea în 1689 a *Eseului* și este absurd să ne îndoim că a făcut asta pentru că a continuat să spere că încercarea îi va reuși. Este, de asemenea, limpede că Locke nu a fost atras, în nicio perioadă a vieții sale, de concepția, în mod deschis laică, despre legea naturală ca teorie a simplelor convenții umane, adoptată, spre exemplu, de Thomas Hobbes. O posibilitate mai atrăgătoare, pe care a explorat-o mai târziu, în *The Reasonableness of Christianity*, ar fi fost să fundamenteze în mod direct datoriile și drepturile omului pe doctrinele revelate ale creștinismului. Însă chiar dacă i se părea posibil, ca și marelui teolog francez Bossuet, să extragă principiile politicii direct

din cuvintele Sfintei Scripturi, o asemenea încercare nu ar fi servit prea bine scopurilor politice ale lui Shaftesbury împotriva lui Carol al II-lea. Din punctul de vedere al unui necredincios modern avem toate motivele să ne îndoim de caracterul constrângător al teoriei politice avansate de Locke în cele *Două tratate*, dată fiind dependența sa umilă de o concepție despre locul omului în natură, potrivit căreia fiecare om este pe deplin informat de Divinitate în legătură cu modul cum trebuie să trăiască. Şi chiar dacă pentru cei mai mulți oameni de azi (inclusiv pentru mulți creştini sinceri) o atare concepție poate fi cu greu înțeleasă, nu există absolut niciun motiv de ordin istoric pentru a ne îndoi de faptul că aceasta era concepția lui Locke.

Pentru Locke, drepturile politice decurg din datoriile politice şi ambele derivă din voința lui Dumnezeu. Aşa cum se întreba retoric în 1678: „Dacă cineva crede că Dumnezeu l-a creat pe el şi pe alți oameni într-o formă în care niciunul nu poate supraviețui în lipsa unei societăți, poate el să nu tragă concluzia că este obligat, şi că Dumnezeu îi cere, să urmeze acele reguli care au drept efect conservarea societății?" (D 49n.). Schimbarea esențială în concepția sa politică, de la o susținere a supunerii pasive la o apărare a dreptului la rezistență în fața unei autorități politice nedrepte, a marcat o schimbare a concepției sale despre modul în care oamenii pot şi trebuie să decidă ce poate să le conserve societatea. În loc să lase această decizie cu totul în seama conducătorului şi să păstreze, pentru restul poporului, doar dreptul de a avea convingeri religioase proprii (un drept pe care, oricum, el a presupus că oamenii nu pot să-l cedeze), Locke a restituit, în cele *Două tratate*, fiecărei ființe umane adulte dreptul şi datoria de a decide asupra modului cum trebuie conservată societatea. Nu era nicicum o concluzie neaşteptată, însă pentru Locke ea a constituit în mod sigur o schimbare radicală de atitudine.

Cum ar trebui să înțelegem în mod exact rațiunile sale pentru această schimbare? Presiunea cea mai nemijlocită, a fost, în mod clar, experiența politică directă a controversei Excluderii. Nu avem niciun motiv să credem că Locke ar fi scris o lucrare de teorie politică care să semene cătuşi de puțin cu cele *Două tratate*, dacă Shaftesbury nu ar fi jucat în această luptă politică rolul pe care l-a jucat de fapt. Atât ocazia care le-a dat naştere cât şi motivul scrierii lor fac din această lucrare un

volum dedicat Excluderii. În multe feluri însă, el nu fusese bine planificat în acest scop, şi nu doar din cauza mărimii sale iniţiale, depăşind dublul textului publicat, aşa cum ne spune *Prefaţa către cititor*. Şi în privinţa aspectelor constituţionale, extrem de importante la acea vreme, argumentele lui Locke se îndepărtau simţitor de tacticile lui Shaftesbury. Însă dincolo de aceste detalii care ţin de judecata politică practică, caracterul întregii cărţi indică limpede că, în ea, Locke reflecta asupra implicaţiilor schimbării sale de atitudine şi nu scria doar un rezumat extins pentru stăpânul său, disidentul. Propriile sale experienţe politice din acea vreme au fost cele care au alterat modul în care privea Locke politica. Mai presus de toate, ele au afectat modul în care privea Locke relaţia dintre politică şi restul vieţii umane, iar vigoarea cu care a încercat să înţeleagă implicaţiile schimbării sale de atitudine a fost cea care a făcut din cele *Două tratate* o lucrare de seamă a teoriei politice.

Fără îndoială că experienţele politice, mai mult sau mai puţin întâmplătoare, de acest tip, stau în spatele celor mai multor lucrări importante de teorie politică. Este destul de firesc ca stimulul de a reflecta, chiar şi foarte adânc, asupra politicii să fie unul pur politic. În cazul celor *Două tratate* însă, circumstanţele întâmplătoare ale scrierii lor intervin mai adânc şi mai curios în textul lucrării. *Primul tratat* este o critică cuprinzătoare a lucrărilor politice ale unui scriitor pe teme politice anterior, un moşier din Kent, Sir Robert Filmer, un autor regalist din perioada Războiului Civil. Filmer a fost un gânditor cu unele abilităţi critice. Aşa cum am văzut deja, două alte volume pe tema Excluderii, de James Tyrrell şi Algernon Sidney, fuseseră scrise sub forma unor atacuri la adresa lucrărilor lui Filmer. Alegerea ţintei de către Locke nu era, aşadar, deloc excentrică. Filmer se distingea de alţi ideologi regalişti, din trecut sau din vremea lui Locke, prin caracterul intransigent al teoriei sale despre autoritatea politică, destul de evlavioasă în ton şi premise pentru a linişti orice anglican, însă suficient de radicală în afirmaţii pentru a avea puterea de atracţie practică a teoriei lui Thomas Hobbes, mult mai puţin evlavioasă. Nu este întru totul limpede dacă alegerea de a-l ataca pe Filmer în primii ani de după 1680 s-a datorat popularităţii sale printre susţinătorii lui Carol al II-lea sau dacă aceasta reflecta doar forţa sa de atracţie ca ţintă intelectuală. Şi aici, ceea ce a contat pentru calitatea şi conţinutul cărţii scrise Locke nu a fost motivul iniţial care

l-a determinat să o scrie, ci efectul intelectual de a-şi organiza gândurile într-o atât de mare măsură, atât în *Al doilea tratat*, cât şi în *Primul*, în jurul unui atac la adresa lui Filmer.

Cea mai importantă consecinţă directă a acestei focalizări este felul în care Locke abordează proprietatea, o realizare de care este limpede că era foarte mândru (W IV 640). Poate şi mai important a fost însă impactul, asupra întregii sale cărţi, avut de confruntarea cu un punct de vedere atât de radical asupra politicii, pe care Locke însuşi a ajuns să îl respingă atât de târziu. În contextul politic al controversei Excluderii şi cel social al Angliei sfârşitului de secol 17, este limpede că vederile politice ale lui Locke nu erau neobişnuit de radicale. El nici nu se aştepta şi nici, din câte ştim, nu şi-ar fi dorit vreodată să se realizeze, în timpul vieţii sale, programele radicale de extindere a dreptului la vot, avansate de Egalitariştii [Levellers][15] din timpul Războiului Civil sau de mişcarea cartistă,[16] la un secol şi jumătate după el. Însă teoria prezentată în cele *Două tratate* era o teorie extrem de radicală, o teorie a egalităţii şi a responsabilităţii politice, bazată pe decizia fiecărui individ adult iar, uneori, în carte, Locke însuşi a formulat-o ca şi cum şi-ar fi dorit să fie înţeleasă în mod literal. Pentru audienţa căreia i se presupunea că i se adresează nu era însă niciun pericol ca ea să poată fi înţeleasă astfel. (Majoritatea britanicilor adulţi din acea vreme cu greu ar fi putut citi şi înţelege cele *Două tratate*.) Într-adevăr, pentru un timp, după publicare, doar criticii săi conservatori au pretins că el voia sau merita să fie înţeles în mod literal. În timp însă, teoria şi chiar câteva sloganuri formulate în carte aveau să ajungă la audienţe mult mai largi din Anglia şi America. Atunci când acest deziderat s-a împlinit, radicalismul cărţii a devenit extrem de greu de contestat. Limpezimea şi forţa cu care acel radicalism era prezentat în cele *Două tratate* au fost, în mare, rezultatul răspunsului imaginat de Locke la provocarea lui Filmer.

---

[15] Membrii unei mişcări politice britanice din secolul al XVII-lea care apăra suveranitatea poporului, egalitatea în faţa legii şi toleranţa religioasă (n.tr.).

[16] Mişcare de reformă politică britanică, între 1838 şi 1848, numită după Carta Poporului din 1838, conţinând şase revendicări, printre care sufragiul universal secret pentru bărbaţii de peste 21 de ani (n.tr.).

Acea provocare s-a dovedit deosebit de eficientă din punct de vedere intelectual în critica sa la adresa teoriilor politice care încercau să derive autoritatea politică şi drepturile la proprietate din alegerile libere ale fiinţelor umane. În pofida tonului său ideologic, concepţia lui Filmer era mai puţin impresionantă ca teorie de sine stătătoare a autorităţii legitime. Esenţa concepţiei lui Filmer era ciudat de simplă; de altfel, niciunora dintre contemporanii săi nu li s-a părut mai mult de o nostimadă. Filmer credea că toate felurile de autoritate asupra oamenilor, cum ar fi autoritatea tatălui asupra familiei sale sau a monarhului asupra regatului său, sunt în mod esenţial de acelaşi gen. Orice autoritate a vreunei fiinţe umane asupra alteia este dată în mod nemijlocit de Dumnezeu. Întrucât niciun om nu are vreun drept asupra propriei vieţi şi toţi cârmuitorii umani au dreptul de a lua viaţa supuşilor lor sau unor duşmani străini atunci când ei cred că aceştia au adus destule neajunsuri binelui public, trebuie să rezulte că aceştia din urmă nu au dobândit acest drept de la supuşii lor, ci de la Dumnezeu însuşi. Interdicţia creştină a sinuciderii şi drepturile unui suveran sunt compatibile doar sub asumpţia că drepturile suveranului i-au fost oferite acestuia de Divinitate. Scripturile creştine (sau, pentru a fi mai precis, Vechiul Testament) menţionează chiar ocazia acestui dar. Dumnezeu i-a dăruit primului om, lui Adam, întregul Pământ, iar întreaga autoritate politică şi drepturile de proprietate derivate sunt consecinţele istorice şi legale ale acelui dar. Stăpânirea lui Adam este un fapt istoric pe care doar cei lipsiţi de pietate (sau cei suficient de nenorocoşi încât să nu fi cunoscut niciodată revelaţia creştină) ar putea să îl nege. Din vremea acestei prime aşezări a lumii, stăpânirea lui Adam, o formă de proprietate asupra lucrurilor şi totodată o formă de putere asupra oamenilor, s-a împărţit extrem de mult de-a lungul istoriei omeneşti. Fiecare împărţire ulterioară a fost însă o expresie directă a providenţei lui Dumnezeu şi trebuie recunoscută ca reprezentând voinţa sa. Responsabilităţile politice ale oricărui bărbat (şi, mai mult, ale oricărei femei) care nu s-a întâmplat să fie cârmuitor sunt, pur şi simplu, să facă ce i se spune, să recunoască providenţa lui Dumnezeu în autoritatea politică al cărei supus se întâmplă să fie şi să cinstească şi să se spună, în consecinţă, acestei autorităţi. Formularea dată de Filmer acestor idei nu era nici limpede, nici succintă şi pare extrem de implauzibil ca mulţi dintre cei care nu se simţeau deja obligaţi să se supună cârmuitorului lor să se fi convins, citind-o, că erau obligaţi, în faţa propriei conştiinţe, să facă acest lucru.

Şi chiar dacă propriei teorii îi lipsea caracterul constrângător, Filmer a ridicat mai multe probleme stânjenitoare pentru toţi cei care credeau că sursele practice ale autorităţii politice erau pur umane. Un aspect poate la fel de important este că forma pe care a luat-o teoria sa înfăţişa pretenţiile de autoritate politică absolută într-o lumină deosebit de dezagreabilă. Aşa cum am văzut, Locke nu avea nicio dificultate în a considera supunerea politică o datorie foarte simplă şi fundamentală a aproape tuturor bărbaţilor (şi a aproape tuturor femeilor) în aproape toate timpurile, o consecinţă a acelei legi divine „care interzice tulburarea şi destrămarea cârmuirilor". În condiţiile controversei Excluderii, el avea, firește, motive puternice să reconsidere întinderea şi conţinutul acestei datorii şi să-şi chestioneze presupoziţiile anterioare referitoare la ce anume făcea ca aceasta să fie în realitate o datorie. Scrierile lui Filmer îi simplificau cu amabilitate problema, deoarece îi ofereau o doctrină clară pe care o găsea deosebit de uşor de respins. Pentru Filmer, drepturile cârmuitorilor sunt un dar personal din partea lui Dumnezeu. Ele trebuie înţelese în mod esenţial ca drepturi de proprietate, atât asupra fiinţelor umane, cât şi asupra pământului şi a bunurilor materiale. Supuşii aparţin cârmuitorului lor şi îi datorează acestuia supunere, deoarece Dumnezeu i-a dăruit pe ei lui, prin lucrările providenţei Sale. Drept răspuns, Locke a încercat să distingă clar între datoriile supuşilor de a se supune şi drepturile cârmuitorilor de a porunci. Cel mai adesea, în societate, cei mai mulţi oameni ar avea datoria de a se supune, deoarece pacea şi ordinea civilă sunt precondiţii pentru o viaţă umană decentă. Cârmuitorii, prin contrast, ar avea dreptul să poruncească doar dacă exercitarea de către ei a puterii şi poruncile pe care le dau merită supunerea. Dacă cârmuitorii ameninţă pacea şi ordinea civilă, supuşii lor au tot dreptul de a decide asupra gradului şi urgenţei ameninţării, iar dacă aceasta le pare suficient de serioasă, să i se opună pe cât de bine pot. Filmer, aşadar, i-a oferit lui Locke exact ceea ce acesta dorea să respingă: o echivalare practică limpede a tuturor aspectelor prea omeneşti ale autorităţii politice cu voinţa lui Dumnezeu. Filmer i-a pus însă lui Locke şi un număr de probleme intelectuale dificile. Două dintre acestea ieşeau în evidenţă prin dificultatea lor: cea de a reconcilia originea pur umană a autorităţii politice cu dreptul de a lua viaţa şi cu dovezile istoriei laice şi sacre şi cea de a explica cum ar putea ajunge fiinţele umane să deţină în proprietate individuală o parte a pământului lui Dumnezeu sau produsele sale.

Problema dreptului la proprietate

Problema proprietății era deosebit de provocatoare. Criticile lui Filmer fuseseră îndreptate împotriva celei mai influente teorii asupra dreptului de proprietate din secolul al XVII-lea, propusă de marele adept al legii naturale, olandezul Hugo Grotius. Filmer credea că Grotius susținea două idei incompatibile, cea că natura ne-umană aparținea în comun tuturor ființelor umane și cea potrivit căreia unii indivizi, bărbați sau femei, ar putea ajunge să posede prin acord unele părți ale sale. Ceea ce făcea ca cele două idei să fie pur și simplu incompatibile, susținea Filmer, era discontinuitatea pe care acestea o presupuneau în legile date de Dumnezeu oamenilor în cele două situații contrastante, în condițiile în care într-una el „înrednicise comunitatea", iar în cealaltă prescrisese proprietatea privată. Niciun om cu un simț mai sofisticat al evoluției istorice a societății umane nu ar fi impresionat de această obiecție, însă, pornind de la ea, Filmer a avansat alte două linii argumentative mai dificil de înlăturat. Mai întâi, el a cercetat destul de amănunțit plauzibilitatea istorică a episodului propus de Grotius în care întreaga specie umană (sau o parte a ei dintr-un anumit loc) trebuie să se fi strâns laolaltă și să fi convenit în mod unanim să împartă drepturile de proprietate asupra a tot ceea ce posedau, mai înainte, în comun. Dacă proprietatea este un drept și dacă la început oamenii posedau împreună totul, atunci niciun om nu își poate pierde dreptul asupra a ceva, decât dacă alege conștient să cedeze acel drept. În al doilea rând, Grotius a ridicat problema dacă un consimțământ unanim al tuturor ființelor umane în viață, la un anumit moment, i-ar putea obliga pe toți oamenii viitori, care nu au luat parte la înțelegere, sau dacă un asemenea consimțământ unanim ar fi obligatoriu pentru vreunul dintre contractanții originari care ulterior și-a schimbat părerea în legătură cu meritele acestuia. Pentru Filmer, proprietatea putea fi sigură din punct de vedere practic și validă din punct de vedere legal doar dacă, asemenea autorității politice, ea era expresia directă a voinței lui Dumnezeu. Odată ce consideri că proprietatea se bazează pe decizii și angajamente umane, orice drept este pasibil de revizuiri infinite. Cel puțin asupra acestui punct, Locke a fost, în mare, de acord cu Filmer. Campania Egalitariștilor din timpul Războiului Civil eșuase exact ca urmare a acestei probleme, despre cum ar putea fi garantate drepturile la proprietate existente sub o cârmuire aleasă de întreg

poporul. Aşa cum Henry Ireton i-a întrebat direct pe conducătorii Egalitariştilor la Putney în octombrie 1647: „aş dori să ştiu cum explicaţi domniile voastre, sau oricine altcineva, dreptul de a poseda ceva în Anglia". Dacă autoritatea politică nu vine direct de la Dumnezeu, ci se bazează, dimpotrivă, pe alegerile oamenilor, ideea dreptului de proprietate poate să pară alarmant de fragilă.

Răspunsul lui Locke la această ameninţare este extrem de subtil. El asumă că este atât un adevăr al raţiunii umane, cât şi unul revelat, faptul că pământul şi locuitorii săi (T II 6) aparţin Creatorului lor şi că Dumnezeu l-a dăruit pe cel dintâi oamenilor în comun (T II 25) pentru a se bucura de el (T II 31). El respinge ideea că ar mai putea exista vreun drept la proprietate privată în genere dacă acceptaţi presupunerea lui Filmer că Dumnezeu a dăruit întregul Pământ lui „Adam şi succesorilor săi, excluzându-i pe toţi ceilalţi urmaşi ai săi" (T II 25). Locke încearcă însă să ofere un răspuns complet la principalul argument critic din atacul lui Filmer la adresa lui Grotius, şi anume la întrebarea cum pot oamenii să ajungă să aibă un *drept* privat asupra oricărei părţi din această moştenire comună. Răspunsul său la această întrebare este faimos şi făcut ca teoria sa asupra proprietăţii să aibă o influenţă istorică uimitor de variată. Potrivit lui Locke, munca este elementul care distinge ceea ce este deţinut în mod privat de ceea ce este posedat în comun, munca corpului unui om şi lucrările mâinilor sale. Munca este proprietatea indiscutabilă a celui ce munceşte, iar acţionând prin muncă asupra obiectelor materiale – vânând (T II 30), secerând (T II 28) şi cultivând pământul (T II 32-34) – omul dobândeşte un drept asupra a ceea ce a muncit şi asupra a ceea ce a realizat din materialul asupra căruia a muncit. „Condiţia vieţii omeneşti, care impune munca şi materii asupra cărora să se lucreze, aduce cu sine în mod necesar *stăpânirea privată*" (T II 35). Dumnezeu a dăruit lumea oamenilor „în folosul lor şi spre cele mai mari avantaje ale vieţii pe care ei le pot trage de aici". Însă El a dat oamenilor lumea şi pentru ca ei să se străduiască să o folosească în bine – „spre folosinţă celor harnici şi raţionali" şi nu „închipuirii şi zgârceniei celor certăreţi şi mereu puşi pe sfadă" (T II 34). Cei harnici şi raţionali sunt *obligaţi* să o folosească în bine. Lumea nu este pur şi simplu a lor, pentru a face cu ea ce poftesc. Ei sunt administratorii ei şi, pentru a merita administrarea acesteia, trebuie să dea dovadă de hărnicie şi raţionalitate. Ei îşi pot

apropria şi pot consuma natura (în acest scop există natura), însă ei nu au niciun drept să risipească ceva din ea. „Niciun lucru nu a fost făcut de Dumnezeu pentru ca omul să-l risipească sau să-l distrugă" (T II 31). Administrând-o, omul harnic schimbă în multe feluri radicale lumea pe care a dat-o la început Dumnezeu omenirii. Munca este o activitate creatoare. Ea *„dă* fiecărui lucru *diferența de valoare*" (T II 40) şi *„face de departe cea mai mare parte a valorii* lucrurilor de care ne bucurăm în această lume" (T II 42). Acolo unde nu s-a muncit în mod eficient, cum este cazul Americii, o țară bogată în pământ şi înzestrată atât de generos de natură „cu materialele Bunăstării", țara nu va avea a suta parte din avantajele de care te poți bucura în Anglia secolului al XVII-lea. „Iar regele unui teritoriu întins şi rodnic de acolo se hrăneşte, locuieşte şi este îmbrăcat cu mult mai prost decât orice muncitor cu ziua din *Anglia.*" (T II 41). Munca este o capacitate naturală a omului, iar exercițiul său este poruncit de Dumnezeu şi încurajat de o înțelegere rațională a locului omului în natură. Efectele sale sunt aproape în întregime benefice. Ea datează de la Căderea Omului. „Lumea întreagă a fost la început o Americă" (T II 49), însă în secolul al XVII-lea o bună parte din ea fusese îmbunătățită radical prin munca omului. Dacă munca stă într-adevăr la baza proprietății, atunci, cel puțin la originea acesteia, chiar dacă nu în mod necesar după ce a fost moştenită, îndreptățirea şi meritul sunt topite laolaltă, iar consecințele pentru întreaga omenire nu mai pot fi neliniştitoare. Cel puțin la început, cei care posedă mai mult vor fi cei care merită acest lucru şi nu vor avea de ce să se scuze în fața celor care merită şi posedă mai puțin.

Însă cea mai mare parte a lumii nu mai este o Americă – şi nu doar pentru că munca omului i-a sporit enorm productivitatea, ci şi pentru că oamenii au descoperit cum să producă o scală a inegalității economice foarte diferită de cea pe care ordinea naturii o face posibilă în mod nemijlocit. Munca „a dat la început *îndreptățirea la proprietate* asupra lucrurilor comune ale naturii" (T II 51), îndreptățire încetățenită prin folosire. Acest fapt rezolvă problema pe care Filmer i-o punea lui Grotius. În acest stadiu inițial al istoriei omeneşti, dreptul asupra proprietății era o chestiune simplă şi necontroversată. „Nu poate exista niciun motiv de ceartă referitor la această îndreptățire, nici îndoială în privința întinderii posesiunilor astfel îndreptățite. Dreptul şi interesul au mers împreună.

Căci la fel cum un om avea dreptul la tot ce putea face obiectul muncii sale, tot aşa el nu era tentat să muncească pentru mai mult decât putea folosi." (T II 51) Invenţia care a permis oamenilor să iasă din această condiţie sunt banii, un depozitar permanent al valorii, care, „fiind prea puţin folositori vieţii omului, comparativ cu hrana, îmbrăcămintea şi transportul, îşi dobândesc *valoarea* numai în urma consimţământului oamenilor" (T II 50). Inventarea banilor amplifică mult inegalitatea în materie de posesiuni, făcută posibilă de „hărnicia diferită" de care dau dovadă oamenii (T II 48). Banii fac posibil, după Locke, ca un om în mod cinstit să „deţină mai mult decât poate folosi", întrucât el poate tezauriza în aur şi argint, fără să dăuneze nimănui, valoarea surplusului pe care îl produce proprietatea sa. Schimbul cu ajutorul banilor nu depinde de autoritatea politică, iar inegalitatea economică rezultată din schimbul cu ajutorul banilor nu aşteaptă să fie legitimată de legea civilă a unei societăţi anume. (T II 50)

Locke argumentează aici o teză foarte delicată. În orice societate politică, aşa cum admite şi el cu dragă inimă, drepturile de proprietate sunt reglementate prin lege (T II 50). Pentru scopurile sale era însă esenţial ca o asemenea reglementare să nu fie pur şi simplu arbitrară ci, dimpotrivă, ghidată de scopurile pentru care există, de fapt, cârmuirile şi de finalităţile care conferă fiinţelor umane drepturi asupra lumii materiale în genere. Drepturile de proprietate bazate nemijlocit pe muncă nici nu aveau nevoie, în opinia sa, de reglementarea cârmuirii, nici nu permiteau prea multe modificări aduse de cârmuire. Munca nu a făcut însă decât bine omenirii. Rolul banilor a fost cu mult mai ambiguu. Banii au iniţiat motive de ceartă pentru îndreptăţire şi îndoieli cu privire la dimensiunea posesiunii. Banii au făcut ca dreptul şi avantajul să nu mai meargă împreună. Întreaga ordine socială şi economică din Anglia secolului al XVII-lea se baza pe o instituţie socială cu un statut moral în privinţa căruia Locke avea sentimente profund ambivalente. Fără a fi anacronici, putem remarca faptul că în acest punct al teoriei sale este adusă în prim plan pentru un moment, dar cu intensitate, fragilitatea morală a capitalismului comercial. Putem să observăm atât de limpede această fragilitate, nu datorită poziţiei noastre superioare sau a avantajului adus de trecerea timpului, ci pentru că Locke însuşi nu a simţit nicio înclinaţie de a o contesta. Teoria proprietăţii propusă de Locke nu era

menită să înfăţişeze într-o lumină favorabilă ordinea socială şi economică din Anglia zilelor sale.

Dar ce fel de drept de proprietate şi-a dorit, de fapt, Locke să apere? Pentru a ne edifica – şi poate şi lui Locke îi fusese mai limpede astfel – este util să ne uităm la tipul de proprietate pe care el dorea să o conteste. În terminologia sa, „proprietate" este principalul termen pentru a exprima îndreptăţirile oamenilor. Dacă nu ar exista îndreptăţiri ale oamenilor, n-ar putea exista nicio nedreptate. A face o nedreptate unei persoane înseamnă a o lipsi de ceva asupra căruia are un drept – spre exemplu, viaţa sa, libertatea sa sau bunurile sale materiale. Scopul cârmuirii este protejarea îndreptăţirilor oamenilor. Cârmuirea există, deci, pentru a garanta tuturor oamenilor viaţa, libertăţile şi bunurile lor materiale. Orice fiinţă umană este îndreptăţită la propria sa viaţă şi la propria sa libertate, dacă acestea nu îi sunt retrase în urma unor atacuri violente asupra vieţilor sau libertăţilor celorlalţi. Îndreptăţirea la bunuri materiale era însă o problemă mai delicată. Bunurile materiale, ca rezultate nemijlocite ale muncii unui om, sunt cu adevărat ale sale şi nu există niciodovadă că Locke ar fi avut vreun scrupul în privinţa cedării lor altor oameni în timpul vieţii posesorului lor sau a trecerii în seama urmaşilor după moartea sa. (T I 42) Dar acolo unde scala inegalităţii economice depindea doar de convenţiile umane, îndoielile asupra dimensiunii unei proprietăţi erau greu de evitat. De fapt, nu ştim însă nimic despre ce credea Locke legat de această problemă. Există însă câteva puncte asupra cărora ne putem edifica.

Primul este că stimulul principal care l-a făcut să discute, în capitolul al V-lea din *Al doilea tratat*, proprietatea în sensul de îndreptăţire asupra lucrurilor materiale a fost dorinţa de a nega dreptul unui monarh în funcţie de a face ce doreşte cu posesiunile materiale ale supuşilor săi, fără consimţământul expres al acestora. Pretenţia că acest drept era exercitat, spre binele public, de regele Carol I, fusese unul dintre cei mai importanţi factori care au grăbit Războiul Civil britanic, iar posibilitatea resuscitării acestui drept de către fiul său a fost o ameninţare politică importantă la adresa membrilor partidului Whig în timpul controversei Excluderii. Mai mult, era un drept pe care Filmer îl apărase în mod tranşant. Faptul că Locke a fost atras de la început de fundamentarea pe

muncă a dreptului la proprietate se datora modului direct în care concepția sa întâmpina această provocare. Dumnezeu, nu convenția umană, oferise oamenilor dreptul la fructele muncii lor. Într-adevăr, doar convenția umană dădea monarhului autoritatea pe care acesta o avea asupra supușilor. În loc să dețină puterea regală asupra supușilor și teritoriului, moștenită direct prin darul făcut lui Adam de către Dumnezeu, în concepția lui Locke, cârmuitorul are în primul rând datoria de a folosi puterea care-i stă la dispoziție pentru a proteja drepturile pe care Dumnezeu însuși le dăduse direct supușilor săi.

Locke era, firește, foarte conștient, așa cum indică fără dubii exprimarea sa, că o autoritate morală transparentă și nemijlocită în chestiunea posesiunilor, întemeiată pe efortul fizic, nu se extinde (și nici nu ne-am putea aștepta ca ea să se extindă) asupra inegalităților economice rezultate în urma schimburilor cu ajutorul banilor de-a lungul unei perioade lungi de timp. Însă el nu avea nevoie, pentru a respinge pretențiile regilor de a dispune de posesiunile supușilor așa cum considerau ei că este cel mai bine, de o teorie care să explice de ce fiecare supus are o îndreptățire deplină și neechivocă la tot ceea ce deține în mod legal, ci doar să explice de ce proprietatea privată poate fi (și este adesea) un drept opozabil chiar unei autorități politice legitime. Chiar potrivit explicației lui Locke, a lipsi un om de fructele muncii sale este o nedreptate de un alt grad decât aceea de a-l lipsi de profiturile speculative sau decât aceea de a taxa exploatarea unei moșii care a ajuns în posesia actualului proprietar în urma unei tâlhării din trecut sau a unui act de favoritism din partea unui rege către un strămoș îndepărtat. Însă din punctul său de vedere, unul politic, ultimele posibilități erau amenințări cu mult mai presante în acel moment și nu avem niciun motiv să credem că Locke ar fi *simțit* mai puțină dezaprobare pentru ele decât pentru prima.

Ceea ce este greu de evaluat este cum îi părea retrospectiv lui Locke, în ultimii câțiva ani ai vieții sale, teoria sa despre proprietate. Știm, așa cum am menționat deja, că Locke s-a simțit oarecum mândru de ea, însă nu știm ce aspecte alte teoriei l-au mulțumit într-atât de mult. Cel mai îndrăzneț răspuns la această întrebare, propus în modul cel mai limpede de C.B. Macpherson, este că Locke a vrut ca teoria sa să fie o explicație a legimititătii morale a producției capitaliste. Există puține argumente

pentru a lua în serios o asemenea interpretare ca evaluare a intenţiilor cu care Locke şi-a construit teoria. O întrebare mai interesantă este dacă această sugestie poate capta, chiar într-un mod uşor anacronic, modul cum a perceput Locke propria sa realizare în construirea acestei teorii. În forma sa cea mai tare, această sugestie rămâne absolut neconvingătoare. Locke, ca şi Toma d'Aquino, credea că toţi oamenii au un drept la subzistenţă, care depăşeşte drepturile de proprietate ale altor oameni. El credea că, chiar dacă preţul just este preţul pieţei (V), a insista să vinzi doar la preţul pieţei unui om care se află într-o nevoie de care depinde viaţa sa şi a-i cauza în acest fel moartea înseamnă să te faci vinovat de crimă. Locke credea că cei care au muncit din greu întreaga lor viaţă au dreptul la bătrâneţe nu doar la subzistenţă, ci la un trai decent. Toate acestea sunt drepturi derivate direct din dăruirea lumii de către Dumnezeu tuturor oamenilor, iar ideea că nişte convenţii umane ulterioare (precum schimbul cu ajutorul banilor) ar fi îndreptăţite să le încalce este incompatibilă la bază cu concepţia lui Locke despre proprietate. Este adevărat că el recunoaşte că munca plătită a unui servitor poate fi proprietatea stăpânului său, însă această recunoaştere banală a ceva ce era, la urma urmei, o trăsătură destul de importantă a relaţiilor economice britanice din vremea sa ar putea cu greu să dovedească entuziasmul lui Locke pentru munca plătită în producţia capitalistă. În speţă, Locke neagă în mod explicit că un om care a fost lipsit de mijloacele de producţie (dăruite de Dumnezeu tuturor oamenilor) poate fi înrobit prin controlarea acestor mijloace (T I 41-42).

> „Caritatea dă oricărui om dreptul la belşugul altuia cât să îl ferească de nevoia extremă, atunci când nu are mijloace să supravieţuiască altfel; căci un om nu este mai justificat să se folosească de nevoia altuia pentru a-l forţa să-i devină vasal, refuzându-i alinarea pe care Dumnezeu îi cere să o ofere nevoinţelor semenului său, decât este cel puternic să-l ia în stăpânire pe cel slab, să-l oblige să i se supună şi, cu pumnalul la gât, să-i ofere moartea sau sclavia." (I, 42)

În general, există bune motive să credem că Locke a simţit că teoria sa asupra proprietăţii reprezenta un mare progres în comparaţie cu cele ale teoreticienilor de seamă ai drepturilor asupra proprietăţii, precum Grotius sau Pufendorf, întrucât explica sistemul drepturilor pe care se

bazează o societate comercială. Dar nu există niciun motiv să credem că el privea acest sistem de drepturi cu un entuziasm necritic. Productivitatea muncii umane transformase lumea spre bucuria omului, aşa cum Dumnezeu însuşi voise. Schimbul cu ajutorul banilor, un procedeu pur uman, ajutase în multe feluri la această transformare, însă el întunecase, totuşi, peste măsură, transparenţa posesiunilor umane. Acolo unde drepturile provenind direct din muncă se ciocnesc cu cele bazate doar pe schimburi complexe cu ajutorul monedei, ar fi greşit să se considere că Locke însuşi le-ar apăra pe cele din urmă. Istoria încâlcită pe care a parcurs-o de atunci încoace teoria valorii bazată pe muncă, fie în încercarea de a justifica, fie de a respinge producţia capitalistă, a fost deja prefigurată în ambiguităţile teoriei pe care a propus-o Locke.

Natura autorităţii politice

A doua provocare majoră pe care scrierile lui Filmer i-au înfăţişat-o lui Locke era, într-un fel, mai uşor de întâmpinat şi a generat, cu siguranţă, un răspuns mai puţin original din partea acestuia din urmă. Dar, întrucât chestiunea care se afla în mod direct în discuţie în acest caz era dreptul de te opune în faţa unei autorităţi politice nedrepte, Locke a abordat-o mult mai pe larg şi cu un patos retoric mult mai mare decât cel pe care l-a consacrat temei drepturilor de proprietate. Aşa cum am văzut, Filmer credea că toţi cetăţenii datorau supunere cârmuitorului lor, deoarece Dumnezeu îi oferise acestuia în dar împreună cu teritoriile în care trăiau. Relaţia dintre acesta şi cetăţeni era una de posesiune. Şi chiar dacă Locke însuşi împărtăşise într-o perioadă mai timpurie o opinie deosebit de favorabilă despre pretenţiile autorităţii politice, nu există niciun motiv să credem că el ar fi găsit vreodată atractivă doctrina intransigentă a lui Filmer. Locke a acceptat accentul pus de Filmer pe importanţa deosebită a interdicţiei creştine de a te sinucide în teoria politică, însă a folosit-o pentru a ataca miezul teoriei lui Filmer. Întrucât oamenii aparţin în ultimă instanţă nu lor înşile, ci lui Dumnezeu ce i-a creat, orice drept uman de a lua viaţa unui om (inclusiv de a-ţi lua propria viaţă) trebuie să se întemeieze în mod nemijlocit pe scopurile lui Dumnezeu în legătură cu oamenii. Ideea că un om deţine un alt om, cu atât mai mult milioane de alţi oameni, nu are nicio legătură plauzibilă în genere cu

scopurile lui Dumnezeu în legătură cu oamenii. Argumentele lui Filmer îi transformaseră pe toți supușii în sclavi. Sclavia este o condiție în care un om poate cădea pe drept doar dacă este extrem de rău. Sclavia este însă opusul unei adevărate vieți umane și nu poate, în niciun caz, decurge din acțiunile rele ale unei alte persoane. (Această adăugire trebuie să fi fost extrem de incomodă pentru Locke în calitatea sa de acționar al Companiei Regale Africa, care făcea comerț cu sclavi, întrucât ea implică în mod limpede că statutul de sclav nu se poate transmite legitim de la o generație la alta. Orice servitute legitimă este în mod intrinsec penală, iar crimele tatălui sau ale mamei nu se pot transmite copiilor.) Pentru Locke, sclavia era exact opusul autorității politice legitime. Ceea ce dă legitimitate autorității politice, ceea ce oferă cârmuitorilor legitimi dreptul de a porunci, sunt serviciile practice pe care aceștia le oferă sau le pot oferi supușilor lor. Departe de a fi posesorul celor pe care îi cârmuiește, un monarh legitim este în mod esențial servitorul acestora.

Pentru Filmer ca, de fapt, și pentru tânărul Locke, oamenii sunt prea încăpățânați, egoiști și impulsivi pentru a fi lăsați să-și găsească singuri salvarea. Providența lui Dumnezeu a vegheat asupra tuturor, impunându-le tuturor și pentru totdeauna o rețea de autorități efective. De-a lungul întregii sale vieți, Locke a acceptat această concepție despre cum sunt oamenii și cum ar trebui să se comporte ei, însă în cele *Două tratate* a extins cu încredere această concepție și la cârmuitori și a extras din ea implicații foarte diferite de cele ale lui Filmer. În primele sale scrieri exista o prăpastie largă între cârmuitorul cu puteri aproape dumnezeiești și mulțimea „pe care oamenii instruiți i-au considerat și numit mereu fiare" (G 158). În cele *Două tratate*, această prăpastie a dispărut, iar cârmuitorul este considerat la fel de predispus ca supușii săi să o apuce „prin folosirea forței, pe calea Fiarelor" (T II 181).

Opusul forței este rațiunea. Rațiunea distinge omul de fiară, iar Dumnezeu vrea ca omul să urmeze calea rațiunii. Prin exercițiul rațiunii, oamenii pot și trebuie să cunoască ce vrea Dumnezeu de la ei, iar acolo unde voința lui Dumnezeu nu intervine direct, rațiunea lor le dă posibilitate să judece ce este cel mai bine. Rațiune au toți oamenii adulți care nu sunt pur și simplu nebuni. Toți oamenii s-au născut liberi și raționali, deși acestea sunt posibilități pe care ei trebuie să învețe să

le exerseze în timp, şi nu puteri pe care le posedă pe deplin, încă de la naştere. În calitate de creaturi raţionale ale lui Dumnezeu, trăind într-o lume creată de Dumnezeu, toţi oamenii sunt egali între ei, egali în drepturile lor fundamentale şi egali şi în datoriile pe care le au.

În această egalitate în drepturi şi datorii şi independent de istoriile reale ale tuturor timpurilor şi locurilor, oamenii se înfruntă unii pe ceilalţi în ceea ce Locke numeşte starea naturală. Aceasta este, probabil, ideea sa cea mai puţin înţeleasă, în principal, ca urmare a rolului jucat de o idee parţial similară din scrierile lui Thomas Hobbes. Hobbes descrie starea naturală a omenirii ca pe o stare de conflict violent produsă de pasiuni şi animozităţi, din care doar raţiunea omului are puterea să îl elibereze. Frica de pericolul morţii este singurul motiv suficient de puternic pentru a înfrânge trăsăturile adânc antisociale ale omului. Locke adoptă un punct de vedere mai puţin incitant în privinţa pericolului practic pe care oamenii îl reprezintă unii pentru ceilalţi şi recunoaşte că natura umană are atât trăsături antisociale, cât şi sociale. În general însă, el nu diferă mult de Hobbes (sau chiar de Filmer) în concepţia sa privind felul de a fi al oamenilor şi felul cum sunt ei predispuşi să se comporte. Însă, în timp ce, la Hobbes, starea naturală poate fi înţeleasă în parte ca o concepţie despre modul cum s-ar comporta oamenii, dacă nu ar fi supuşi unei autorităţi politice, la Locke expresia nu referă pur şi simplu la dispoziţii şi atitudini umane. Pentru el, starea naturală este condiţia în care Dumnezeu însuşi îi aşează în lume pe oameni, înainte ca aceştia să trăiască în modul în care trăiesc şi să existe societăţile modelate de aceste vieţi. Starea naturală nu este menită atât să arate cum sunt oamenii, ci, mai degrabă, ce drepturi şi datorii au aceştia în calitate de creaturi ale lui Dumnezeu.

Dreptul şi datoria lor fundamentale este să chibzuiască cum le porunceşte creatorul lor, Dumnezeu, şi să trăiască în lumea creată de El. Porunca sa pentru toţi oamenii aflaţi în starea naturală este ca ei să trăiască după legea naturală. Prin exerciţiul propriei raţiuni, fiecare om poate să înţeleagă conţinutul acestei legi. Deşi Locke era ferm convins că oamenii au datoria să înţeleagă această lege cât şi datoria şi puterea de a-i urma poruncile, la începutul deceniului al nouălea, el era departe de a fi sigur de modul exact în care oamenii posedă şi trebuie să-şi exerseze

capacitatea de a o înțelege. Așa cum vom vedea, întrebarea cum pot oamenii să distingă poruncile legii naturale de prejudecățile dominante din societatea lor l-a preocupat pe Locke de-a lungul întregii sale cariere intelectuale. În cele *Două tratate* însă, întrebarea cum pot cunoaște oamenii conținutul legii naturale era una pe care Locke putea să o ignore fără probleme. Ceea ce conta era doar datoria și capacitatea lor de a o respecta și puterea, în calitate de agenți liberi, de a alege să o încalce. Niciunul dintre aceia împotriva cărora Locke intenționa să argumenteze la acea vreme nu l-ar fi criticat pentru acest lucru, iar încercarea de a stabili acest lucru pe parcursul argumentului ar fi fost la fel de neeconomică și de pretențioasă din punct de vedere intelectual precum încercarea de a dovedi în aceeași lucrare existența unui creator divin.

În starea naturală, datoriilor fiecărui om aflat sub legea naturală le corespund drepturi pe care le fiecare le posedă potrivit acestei legi. Cel mai important dintre aceste drepturi este cel de a-i trage la răspundere pe cei care încalcă această lege și de a-i pedepsi în mod corespunzător, puterea sa executivă fiind cea care o face eficientă pentru oamenii de pe Pământ. Niciun om nu are dreptul să se sinucidă, deoarece toți oamenii aparțin lui Dumnezeu (o limită clară a ideii că oamenii au în proprietate propriile lor corpuri). Orice om are însă dreptul de a aplica pedepse, inclusiv pedeapsa cu moartea, oricărui alt om care a încălcat legea naturală suficient de drastic și, în speță, oricărui om care a pus în pericol fără temei viața altei ființe umane. A strica sau risipi oricare dintre darurile lui Dumnezeu reprezintă o ofensă adusă legii naturale. A strica sau risipi orice ființă umană este, pe de altă parte, o crimă de o oroare fără de seamăn. Starea naturală este o condiție de egalitate în care oamenii se puteau încă găsi unii față de ceilalți chiar în lumea civilizată din vremea lui Locke. Oriunde se întâlneau oamenii în afara cadrului unei autorități politice legitime comune, ei se întâlneau ca egali: un elvețian și un indian într-o pădure din America sau un rege al Angliei și un rege al Franței stabilind soarta țărilor lor pe un câmp acoperit cu covoare cusute cu fir de aur. Pentru Filmer, ca și pentru mulți dintre criticii din secolul al XVIII-lea ai teoriilor dreptului natural, starea naturală era o afirmație incorectă despre trecutul omului, un amendament apocrif la mărturia Scripturii sau o bucată de istorie profană absolut fictivă. Pentru Locke, starea naturală era departe de a fi o bucată de istorie, fiind la fel

de prezentă în lumea zilelor sale pe cât fusese o mie de ani mai înainte şi urmărind orice comunitate politică umană în orice viitor posibil. Ea nu arăta oamenilor cum a fost cândva în trecut, ci doar ce putea fi autoritatea politică umană.

Ce anume putea fi o astfel de autoritate era destul de simplu: punerea laolaltă a puterilor indivizilor umani pentru a da forţă legii naturale şi cedarea ulterioară a acestor puteri de către membrii societăţii politice, pentru diferite scopuri. Avantajele acestei alăturări stăteau în creşterea şanselor de a fi imparţiali în elaborarea şi implementarea regulilor vieţii în comun şi îmbunătăţirea perspectivelor de a trăi în pace, generate de această imparţialitate. Riscul acestei alăturări, risc care s-a aflat în centrul atenţiei lui Locke la momentul în care scria, stătea în creşterea uriaşă a puterii coercitive pe care aceasta o dădea suveranului politic şi pericolul mereu prezent că acesta va abuza de respectiva putere. Părtinirea este o trăsătură centrală a condiţiei umane. O putere mai mare face ca părtinirea să devină mai periculoasă, iar pericolele acesteia să devină covârşitoare în practică. Deşi Locke recunoştea că o putere mare folosea scopurilor umane, el se temea mult de ea şi credea, aşa cum şi noi avem încă motive foarte bune să o facem, că ea este sigură doar atunci când aceia care o deţin se consideră responsabili faţă de (şi pot fi traşi la răspundere de) cei asupra cărora o exercită.

După cum Locke ştia prea bine, multe state din vremea sa se formaseră prin cuceriri violente. Autoritatea lor politică, aşadar, nu se baza nicicum pe punerea laolaltă a puterilor supuşilor lor în vederea aplicării legii naturale. Pentru Locke, astfel de state nu aveau nicio autoritate politică legitimă. Ele erau structuri bazate pe forţă, nu pe drepturi, fără a putea fi societăţi civile, după cum relaţia unui cuceritor faţă de cel cucerit, chiar după secole, nu este o relaţie de autoritate politică, ci de război ascuns (T II 192).

În societăţile civile, autoritatea politică se bazează în ultimă instanţă pe acord, pe consimţământ. Monarhia absolută, prin contrast, este incompatibilă cu societatea civilă (II 90). În orice ocazie dată, într-o monarhie absolută, majoritatea locuitorilor pot să aibă prea bine datoria de a se supune celui care deţine autoritatea politică, indiferent dacă ceea

ce porunceşte acesta este avantajos în acel moment sau dacă refuzul de a i te supune ar cauza suferinţa altora sau le-ar pune viaţa în pericol. Spre deosebire de acesta, deţinătorul puterii politice nu are niciun drept să poruncească supuşilor săi. Doar acordul indivizilor adulţi îi poate conferi unui alt om autoritate politică asupra lor. Această afirmaţie este radicală şi i-a provocat lui Locke două dificultăţi importante. Prima, importantă pentru raportarea sa la Filmer, a fost necesitatea de a arăta că astfel de acorduri au avut loc vreodată şi, în speţă, că acest lucru s-a întâmplat în Anglia. A doua, mai izbitoare în lumina criticii anarhiste moderne a conceptului de autoritate politică, era să arate cum s-ar putea presupune în mod rezonabil că orice membru adult al unei societăţi politice legitime a consimţit faţă de suveranul său politic. În niciunul dintre cazuri răspunsul lui Locke nu a fost impresionant. Provocarea istorică de a oferi exemple de asemenea acorduri şi de a indica unde anume în istoria Angliei au avut acestea loc a fost înfruntată pur şi simplu prin eschivare. Întrucât toate părţile implicate în disputa Excluderii erau de acord că Anglia este un stat legitim şi recunoşteau, cel puţin în teorie, rolul instituţiilor reprezentative britanice în a-şi da consimţământul asupra legislaţiei, aceasta nu era o tactică bună. Cea de-a doua provocare, de a arăta cum fiecare adult dintr-un stat legitim putea şi dobândise în fapt datorii politice clare faţă de stat, a fost tratată mai pe îndelete de Locke, prin distincţia dintre două feluri de consimţământ: expres (explicit) şi tacit. Dacă consimţământul expres făcea din om un membru deplin al societăţii sale pe viaţă, cu toate drepturile şi obligaţiile ce urmează din această calitate, consimţământul tacit, mai puţin impresionant, făcea din om un supus legilor ţării câtă vreme rămânea pe teritoriul acesteia, fără a-i oferi însă nici calitatea de membru al societăţii, nici drepturile (în special drepturile la alegere politică) care decurgeau din această calitate. Consimţământul expres explica de ce membrii unei corp politic [polity] legitim aveau anumite drepturi şi datorii, dar făcea acest lucru ignorând cu eleganţă faptul că aproape niciun britanic din acea vreme nu îşi asumase în mod voluntar vreo asemenea responsabilitate la maturitate. Consimţământul tacit garanta în mod liniştitor că toţi oamenii din Anglia aveau datoria să se supună legii, însă el nu clarifica pe cine anume dintre bărbaţii adulţi contemporani cu el îi considera Locke membri deplini ai societăţii sale.

În timpul controversei Excluderii, posibilitatea de a fi membru al comunității politice nu a fost în mod explicit dezbătută, așa cum s-a întâmplat în dezbaterile de la Putney, în cadrul armatelor parlamentare, dintre liderii Egalitariştilor şi generalii lor, Cromwell şi Henry Ireton, în iarna lui 1647. Paginile lui Locke despre consimțământ sunt menite să trateze întrebări mai puțin ambițioase, propunându-şi drept scop în special să explice de ce poate exista o distincție fundamentală între societățile politice legitime şi cele ilegitime, posibilitate respinsă atât de Filmer, cât şi de Hobbes. Societățile politice legitime sunt societăți în care cârmuirea are dreptul să ceară supunerea. Datoriile pe care oamenii le au unii față de alții sub auspiciile legii naturale, chiar în starea naturală, explică suficient de ce, într-o societate politică stabilă, majoritatea oamenilor, de cele mai multe ori, are datoria de a se supune cârmuitorilor lor. Teoria lui Locke despre consimțământ nu este o teorie despre obligațiile politice ale supuşilor sau despre cum supuşii pot avea datorii politice. Mai specific, această teorie nu este o încercare mai mult sau mai puțin uitată de a dovedi celor nemulțumiți de societate interesul major pe care îl au în a păstra ordinea socială ci, mai degrabă, este o încercare de a arăta cum cârmuitorii (cei ai societăților civile, dar nu şi cei ai monarhiilor absolute) pot avea drepturi la autoritate politică.

Locke scria, cu siguranță, cu scopul de a proclama dreptul la revoluție, fără a fi însă un dușman al autorității politice. În limitele sale constituționale, autoritatea politică era un bun imens pentru oameni. Chiar şi dincolo de definiția strictă a acestor limite, prerogativele regale puteau şi trebuiau să fie exercitate spre binele public, în pofida literei legii. Exercitată cu responsabilitate şi voință bună, autoritatea politică se poate aştepta să primească încrederea pe care o merită. Dacă un constituționalism îngust este, înainte de toate, o încercare de a asigura o domnie a legilor, nu a oamenilor, atunci Locke, în ultimă instanță, a plasat bunele intenții ale oamenilor deasupra rigorii constituționale. Până la urmă, orice cârmuire omenească este o cârmuire a oamenilor (D 122 n.2). O bună parte din *Al doilea tratat* se ocupă cu chestiuni constituționale, mai ales cu legăturile dintre proprietate privată, consimțământ popular, instituții reprezentative şi puterea de a face legi. Vigoarea cu care Locke a insistat asupra lipsei de legitimitate a taxării de către o instituție nereprezentativă a făcut această carte extrem de dragă coloniştilor

americani de peste aproape un secol. Indiferent însă cât de abilă va fi fost tratarea chestiunilor constituționale, în angajamentele sale centrale, *Al doilea tratat* nu era o lucrare pe teme constituționale. El proclama, în schimb, două drepturi incompatibile: dreptul unui cârmuitor într-o societate politică legitimă de a folosi puterea împotriva legii pentru binele public şi dreptul tuturor oamenilor de a se opune unui cârmuitor, chiar şi într-o societate politică legitimă, dacă acesta abuzează în mod grosolan de puterea sa.

Caracterul central al încrederii

În centrul concepției lui Locke despre cârmuire – şi păstrând ambivalența concepției sale – s-a aflat ideea de încredere. Cârmuirea este o relație între oameni, între creaturi capabile să merite, dar şi să trădeze încrederea, aşa cum se întâmplă uneori. Încrederea era una dintre cele mai vechi noțiuni din gândirea lui Locke. Caracterul său indispensabil şi punerea sa în primejdie sunt trăsături fundamentale ale existenței umane. Oamenii, aşa cum scria el în 1659, „trăiesc din încredere". Câțiva ani mai târziu, în prelegerile sale, critica sa cea mai incisivă la adresa concepției potrivit căreia interesul individual stă la baza legii naturale susținea că acest lucru nu numai că ar face o asemenea lege auto-contradictorie, ci şi imposibile societatea însăşi şi încrederea, ca liant (*vinculum*) al societății (LN 213-214). Cele mai evidente întruchipări ale acestei nevoi umane sunt acțiunile de a jura şi de a promite. Promisiunile şi jurămintele sunt obligatorii şi pentru Dumnezeu însuşi (T I 6). Limbajul poate fi „marele instrument şi legătura comună a societății" (E II 8), însă ceea ce îi permite acestuia să adune oamenii laolaltă este capacitatea sa de a exprima angajamentele lor reciproce, promisiunile solemne, jurămintele şi făgăduințele pe care se bazează în mod necesar încrederea lor reciprocă şi constituie lianții (*vincula*) vieții lor în comun (LT 134). Amenințarea ateismului (134) constă în faptul că acesta slăbeşte forța acestor făgăduințe, reducând legea naturală la interesele contradictorii ale indivizilor şi clătinând bazele încrederii umane. Lipsiți de un Creator implicat şi abandonați, oamenii n-ar putea avea niciun motiv să se încreadă unii în alții şi, prin urmare, nici capacitatea de a trăi împreună în societate. Dacă nu ar fi avut loc căderea omului, oamenii ar trăi încă într-o singură

comunitate (T II 128). A pierde din vedere dependența lor de Creator ar reprezenta degenerarea absolută, reducând numeroasele „asociații mai mici și divizate" din vremea lui Locke la indivizi singuri și neîncrezători. În măsura în care oamenii pot merita încrederea altora, ei ajută la coeziunea comunității pe care Dumnezeu a avut-o în vedere pentru ei. În măsura în care ei trădează încrederea altora, aceşti indivizi ajută la dezintegrarea comunității. Deținătorii autorității politice posedă, desigur, această putere de a susține sau încălca scopurile lui Dumnezeu într-o formă mult mai radicală. Întrucât oamenii sunt în asemenea măsură conştienți de nevoia lor de a se încrede unii în alții și întrucât ei simt ajutorul pe care această concentrare a puterii în vederea aplicării legii naturale, îl aduce vieților lor, ei vor avea, în general, mai multă încredere în cârmuitorii lor decât ar cere-o meritele acestora. Și întrucât pacea este atât de importantă pentru „siguranța, confortul și abundența" (T II 101) din viețile oamenilor, chibzuința face de dorit ca ei să se comporte astfel.

Spre deosebire de un anarhist modern, Locke nu este suspicios în privința puterii politice, deşi este extrem conştient de pericolele pe care aceasta le prezintă. Mai degrabă, ceea ce el pune sub semnul întrebării este condiția oamenilor atunci când sunt lăsați să se descurce cu propriile lor mijloace, a oamenilor care nu mai înțeleg dependența lor de Creatorul lor divin. Pentru oamenii conştienți încă de această dependență, încercarea de a avea încredere unii în alții, în cârmuitori și în tovarăşii întru supunere, este o datorie care derivă din legea naturală. Este însă o datorie de a căuta pacea, nu o datorie de a nega ceea ce ne învață experiența. Datoria de a avea încredere nu este o datorie de a fi credul, poate nici măcar un drept de a fi credul. Chiar şi un monarh absolut, aflat într-o stare naturală împreună cu supuşii săi, nu este dincolo de întinderea încrederii umane. Suveranii civili au dreptul la o încredere mai amplă, iar dacă o merită, pot fi siguri că o vor primi. Însă orice om, chiar şi suveranul celor mai multe societăți civile, poate înşela încrederea. Aceasta înseamnă, de fapt, viața omenească. Trebuie să încercăm să avem încredere unii în alții, atât în relațiile personale, cât şi în cele politice, însă trebuie şi să stabilim toți şi când şi cât de mult a fost înşelată încrederea noastră.

Încrederea poate părea un concept prea slab şi prea stângaci pentru a fi pus în centrul unei înțelegeri a politicii. Legăturile dintre convingerile

religioase ale lui Locke şi modul cum percepea acesta capacitatea fiinţei umane de a fi demnă de încredere nu îi vor face (şi nu ar trebui să îi facă) pe mulţi să îndrăgească estimarea sa asupra celei din urmă. Însă, aşa cum funcţiona în imaginaţia sa, concepţia că politica şi viaţa umană în general se bazează în ultimă instanţă pe încredere nu reprezenta un punct de vedere superficial. Imprecizia sa era necesară, iar imposibilitatea de a scăpa de aceasta, un element central. Politica este în continuare aşa.

Opusul încrederii meritate este încrederea înşelată, iar remediul pentru înşelarea încrederii este dreptul la revoluţie. Avantajul principal pe care îl oferă o societate politică legitimă membrilor ei este o autoritate imparţială la care se poate apela aici, pe Pământ. Acolo unde ea există, starea de război dintre oameni este exclusă iar nevoia, intrinsecă acestei stări, de a apela direct la judecata lui Dumnezeu este eliminată (T II 21). Dar imparţialitatea este o realizare umană şi nu un fapt care ţine de legea constituţională. Cârmuitorii sunt bărbaţi şi femei în carne şi oase. Ei deţin o autoritate limitată de lege, iar dreptul la supunere din partea supuşilor lor derivă din administrarea imparţială a acestei legi. Acolo unde ei acţionează împotriva sau în afara acestei legi şi aduc neajunsuri supuşilor lor ei devin tirani. Unde se termină legea începe tirania (II 202). Dacă un cârmuitor în funcţie se foloseşte de forţă împotriva intereselor supuşilor săi şi în afara legii, el îşi distruge propria autoritate. El se plasează într-o stare de război în raport cu supuşii săi nedreptăţiţi şi fiecare dintre aceştia are acelaşi drept să i se opună pe care îl au faţă de orice alt agresor nedrept (II 202, 232)

În Anglia lui Locke, doctrina aceasta era una foarte radicală, iar el a avut dificultăţi în a atenua implicaţiile ei practice. Niciun cârmuitor care vrea realmente binele poporului său nu va ezita să-l facă să simtă acest lucru (II 209) şi niciun astfel de cârmuitor nu are a se teme de opoziţie din partea poporului său. Actele ocazionale de tiranie vor trece necontestate, întrucât victimele lor nu pot să aştepte, în practică, susţinerea celorlalţi supuşi şi nici nu pot spera să conteste tiranul de unii singuri (II 208, 223, 225). Doar o ameninţare clară, reală sau posibilă, la adresa avutului, libertăţilor şi vieţilor (şi probabil şi a religiei) majorităţii (II 209), „o lungă serie de acţiuni" (II 220) va provoca rezistenţa. Dar dacă apare rezistenţa, nu există nicio ambiguitate cu privire la cine este responsabil

pentru apariția ei. A stânjeni cârmuirea este o încălcare a legii naturale și a te revolta fără un temei just împotriva unei cârmuiri legitime înseamnă să inițiezi o stare de război. (A iniția o stare de război este întotdeauna o acțiune nedreaptă. Doar războaiele de autoapărare sunt războaie drepte.) Dar când poporul oprimat se opune tiraniei, nu el este cel care stânjenește cârmuirea sau readuce starea de război. Rebeliunea este „o opoziție nu față de persoane, ci față de autoritate" (II 226). Un tiran nu are niciun fel de autoritate. Tiranii sunt adevărații rebeli. Ca orice alt om care a folosit forța războiului pentru a-și impune propriile scopuri în mod nedrept asupra altuia, revolta unui tiran înseamnă regresul de la stadiul uman „la cel al fiarelor, întrucât el a făcut din forță, o trăsătură a acestora, propria sa regulă de drept". Prin aceasta el a devenit „pasibil de a fi distrus de persoana rănită și de restul umanității care i se va alătura întru aplicarea dreptății, ca orice altă fiară sălbatică sau brută primejdioasă, cu care omenirea nu poate întreține nici relații sociale, nici nu poate trăi în siguranță" (II 172).

Dreptul de a distruge brutele primejdioase este un drept al oricărei ființe umane. Dar într-o societate politică legitimă, nici cel mai rău dintre tirani nu poate fi privit pur și simplu ca un parazit. Pe lângă dreptul de a răzbuna prejudiciile individuale există și datoria de a conserva societatea civilă. Revoluția nu este, pentru Locke, un act de răzbunare, ci un act de restaurare, de recreare a unei ordini politice încălcate. De-a lungul controversei Excluderii și apoi în timpul domniei lui James al II-lea, regele, în ochii lui Locke, devenise un tiran și abuzase de drepturile pe care i le conferea prerogativele sale (II 242). În Constituția Britanică, întrucât regele deținea o parte din puterea legislativă, nu exista niciun superior în fața căruia el să fie obligat să răspundă. Însă în spatele formalităților constituției se află realitatea societății britanice, „corpul poporului" (II 242, 243). Atunci când apărea o controversă între cârmuitor și o parte din supușii săi și când cârmuitorul refuza să accepte verdictul instituțiilor reprezentative, care exprimau voința supușilor săi, adevăratul arbitru trebuie să fie corpul poporului care îi acordase inițial încrederea. Corpul poporului poate și trebuie să judece, cu ajutorul conștiinței lor, dacă au sau nu un bun motiv să apeleze la Cer și să se opună prin forță cârmuitorului lor (II 163, 243, 21). Ei au dreptul și datoria de a face astfel pentru că doar ei pot uni dreptul la răzbunare individuală cu responsabilitatea

pentru recrearea ordinii politice, dreptul de a-i distruge pe cei care le-au înşelat încrederea şi datoria de a restaura încrererea, în lipsa căreia nu este posibilă o adevărată viaţă umană.

Cele *Două tratate* se adresează nevoilor politice ale Angliei, o ţară în care, de-a lungul unei lungi experienţe istorice, locuitorii au arătat că formează un singur corp şi că posedă capacitatea politică de a acţiona ca atare. În Anglia există o constituţie veche ce poate fi restaurată (II Prefaţa). Nu avem cum să ştim dacă Locke considera că locuitorii ţărilor cu experienţe istorice mai puţin fericite se bucură de aceeaşi capacitate politică practică. Cu siguranţă că locuitorii lor posedă şi ei dreptul de a se opune individual şi colectiv unei forţe nedrepte şi să răzbune răul pe care aceasta li l-a produs. Dar acolo unde nu a existat niciodată o ordine politică legitimă care să poată fi restaurată, şansele de a uni răzbunarea cu reconstrucţia sunt mai puţin atrăgătoare. În pofida complexităţii sale economice, sociale şi politice, o monarhie absolută (şi trebuie să ne amintim că Locke trăise ani buni în Franţa înainte să scrie aceste lucrări) nu este deloc o societate civilă. Atunci când, în secolul următor, David Hume a început să critice teoria politică a lui Locke, niciunul dintre elementele sale nu l-a ofensat mai mult decât acest contrast provincial şi liniştitor dintre Anglia şi monarhiile absolute de pe Continent. Hume a fost în mai multe feluri un critic lipsit de simpatie şi incorect al argumentelor lui Locke, iar, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, desfăşurarea Revoluţiei Franceze a arătat că, până şi în această chestiune, exista mai multă substanţă în concepţiile lui Locke decât a recunoscut Hume. Însă el a văzut foarte limpede cât de strâns depindeau punctele de vedere politice ale lui Locke din cele *Două tratate* de experienţa politică britanică şi de cultura pe care aceasta a stimulat-o, o comunitate în care o bună parte din cetăţenii obişnuiţi deţineau şi se aşteptau să-şi exercite dreptul de a acţiona politic în mod autonom. Miezul modului cum înţelegea Locke dreptul la revoluţie era dreptul şi capacitatea unei astfel de comunităţi de a acţiona pentru a se conserva ca şi comunitate. El nu a presupus niciodată că doar o răzbunare dreaptă ar fi suficientă pentru a crea din nimic o nouă societate civilă.

Scrisoarea despre toleranță

Ultima lucrare importantă de teorie politică, pe care Locke a scris-o la mijlocul deceniului al nouălea în Olanda, avea o țintă mai largă. *Scrisoarea despre toleranță* este o lucrare mai simplă, dar mai universală decât cele *Două tratate*. Argumentele sale depind, ce-i drept, de acceptarea adevărului religiei creştine (sau cel puțin al unei religii monoteiste în care credința autentică este o precondiție a adevăratei devoțiuni religioase, iar devoțiunea religioasă este datoria centrală a omului), însă în interiorul creştinătății europene argumentele rămân valabile pentru orice sectă sau țară. Întrucât datoria cheie a oricărui om este să-şi caute propria salvare (LT 124, 128) şi întrucât credința şi practica religioasă sunt mijloacele prin care el trebuie să facă acest lucru, puterea autorității politice umane nu se poate extinde în mod legitim şi asupra vreuneia dintre acestea. Este responsabilitatea autorității politice să protejeze bunurile civile, în speță roadele hărniciei oamenilor şi libertatea şi forța corporală care sunt mijloacele lor de a le dobândi (124, 146). Un magistrat nu poate avea nicio autoritate în ceea ce priveşte îngrijirea sufletelor oamenilor. Dacă el crede că acțiunile sale promovează binele public, iar supuşii săi cred contrariul, nu poate exista niciun judecător între ei (128), iar verdictul trebuie lăsat, în practică, în seama lui Dumnezeu. Acolo unde proprietățile şi viețile oamenilor sunt amenințate de o persecuție violentă pe temeiuri religioase, cei persecutați au dreptul să respingă forța prin forță (146), iar ei îşi pot exercita şi îşi vor exercita acest drept. Două grupuri importante sunt excluse de la dreptul la toleranță religioasă: cei ale căror credințe religioase sunt opuse direct autorității legitime a magistratului şi cei care nu cred în Dumnezeu.

Dreptul de a-ți salva propriul suflet nu este un drept de a încerca să-ți impui o judecată politică personală împotriva puterii civile. Nu există vreun drept de a nu crede în Dumnezeu, aşa cum Locke a subliniat încă din *Eseul* din 1667, întrucât „credința în Dumnezeu este fundamentul oricărei morale", iar un om căruia îi lipseşte aceasta este o fiară primejdioasă, incapabilă să trăiască în societate. Folosirea forței împotriva opiniilor speculative sau a convingerilor religioase este inutilă, întrucât adevărul îşi poate purta singur de grijă şi rareori primeşte ajutor de la cei puternici (122). Ea este totodată ineficientă întrucât niciun om nu

poate alege în mod direct ce crede sau simte. Însă ateismul nu este pur şi simplu o opinie speculativă. El este totodată un temei pentru acţiuni amorale neîncetate. Întrucât dreptul la toleranţă depinde de dreptul şi datoria fiecărui om de a-şi căuta propria salvare, acesta nu este un drept pe care îl poate pretinde un ateu.

Convingerea că adevărul îşi poate purta singur de grijă este cu siguranţă una optimistă, însă nu pe ea se baza angajamentul lui Locke pentru toleranţă. Existenţa lui Dumnezeu, în mod surprinzător, nu era pentru el un adevăr care să poată fi lăsat să-şi poarte singur de grijă. Refuzul toleranţei faţă de atei era pe deplin consistent aşadar cu argumentul lui Locke, oricât de ofensator ni s-ar părea nouă astăzi. A-l îndepărta pe Dumnezeu, chiar şi numai în minte, înseamnă să dizolvi totul (134). Locke scrisese *Scrisoarea* târziu, în iarna lui 1685, după discuţii îndelungate cu prietenul său Limborch şi în perspectiva sporirii persecuţiei Hughenoţilor de către Ludovic al XIV-lea. Nu a scris-o doar pentru cititori englezi, ci şi pentru alţii, din întreaga Europă şi probabil că cititorii europeni au primit-o cu cea mai mare simpatie. Pentru Voltaire, în secolul următor, *Scrisoarea* constituia esenţa politicii lui Locke, o politică în acord deplin cu mesajul marelui *Eseu* şi relevantă neîndoielnic pentru viaţa civilizată de oriunde de pe Pământ. Dar dacă mesajul ei politic era la fel de cosmopolit pe cât era de limpede, el se baza, totuşi, în ultimă instanţă pe o singură convingere, aceea că oamenii au datorii religioase şi pot şti care sunt acestea. Străduinţa lui Locke de a justifica această convingere a fost aceea care a produs cea mai mare realizare intelectuală a sa, dar străduinţa nu s-a încheiat cu un triumf, ci cu ceva foarte asemănător unei capitulări.

Capitolul 3
Cunoaştere, opinie şi credinţă

Din câte ştim, nu a existat niciun moment din viaţa lui Locke în care acesta să se fi îndoit, pur şi simplu, ca de un adevăr al experienţei, de faptul că unii oameni îşi cunosc datoria faţă de Dumnezeu, dar nici vreun moment în care acesta ar fi presupus că temeiurile acestei convingeri sunt limpezi şi uşor de explicat. Nu mai târziu de 1659, anterior tuturor scrierilor sale publicate, Locke îşi schiţase cu vigoare şi imaginaţie o concepţie despre relaţia dintre opiniile şi dorinţele oamenilor, în care raţiunea apărea în mod hotărât ca sclavă a pasiunilor. În loc să controleze în mod auster acţiunile oamenilor, raţiunea serveşte mai degrabă ca modalitate de a găsi temeiuri pentru ceea ce aceştia doresc să facă deja. Mai mult, eşecul raţiunii nu este echivalent pur şi simplu cu lipsa controlului, un defect moral, deoarece eşecul moral contaminează, la rândul său, întregul domeniu al intelectului şi pune în pericol orice valabilitate a ideii că un om are o identitate individuală proprie (LC I 122-124). Aceste trei teme reapar de-a lungul întregii sale cariere intelectuale, uneori pe un ton încrezător, alteori pe un ton mai dureros. Ideea că multe opinii ale oamenilor merită blamate, că oamenii sunt în mare măsură *responsabili* pentru opiniile lor, a fost una dintre cele mai profunde convingeri ale lui Locke, şi totodată una pe care a găsit-o foarte greu de justificat. Pentru a fi măcar coerentă, ea ar fi cerut o concepţie limpede despre cum pot oamenii în principiu să îndepărteze intruziunile pasiunii din felul în care operează intelectul lor, despre cum pot percepe şi înţelege ei lumea lui Dumnezeu aşa cum este aceasta şi pe ei înşişi, nu cum ar prefera ei să fie. Totodată, ea necesita şi o concepţie limpede despre modul cum orice individ uman este capabil să-şi asume responsabilitatea pentru acţiunile sale. Concepţiile despre capacitatea de a acţiona moral şi despre întinderea şi limitele intelectului omenesc au fost strâns legate în gândirea lui Locke. Atunci când tensiunile dintre acestea au devenit acute, aşa cum s-a întâmplat în anii ulteriori publicării *Eseului*, el a ales să urmeze implicaţiile concepţiei despre capacitatea de a acţiona moral. Dintre cele două, Locke a recunoscut-o însă pe cea despre întinderea şi

limitele intelectului ca fiind capodopera sa, aceasta fiind cea care a marcat, de altfel, imaginaţia posterităţii.

Prima lucrare în care Locke a încercat să exploreze aceste teme a fost o serie de prelegeri la Christ Church, *Essay on Law of Nature*. Legea naturală este decretată prin voinţa lui Dumnezeu şi poate şi trebuie să fie înţeleasă prin lumina naturii, cu ajutorul raţiunii umane. În ordinea naturii, legea naturală le arată oamenilor ce ar trebui şi ce nu ar trebui să facă: ce pretinde de la ei această ordine, în calitate de agenţi raţionali. (LN 110). În controversa din teoria etică creştină, importantă încă din Evul Mediu, disputa dintre cei care vedeau obligaţiile omului ca derivând din voinţa lui Dumnezeu şi cei care considerau că ele derivă doar din necesităţile raţiunii şi din trăsăturile reale ale lumii naturale, poziţia lui Locke a fost echivocă. El a simţit limpede (şi a continuat să simtă toată viaţa) forţa fiecăruia dintre aceste puncte de vedere, însă ori de câte ori a fost constrâns să aleagă între cele două (şi, cel mai evident, atunci când a simţit că acordul oamenilor cu legea naturală este îndoielnic într-un sens important), el s-a încrezut în voinţa lui Dumnezeu. În *Eseuri*, Locke nu a încercat să exploreze sau să rezolve tensiunile aparente dintre aceste concepţii şi nici nu a consumat prea multă energie pentru a apăra existenţa şi caracterul constrângător al legii naturale, împotriva obiecţiilor sceptice. (Este instructiv, însă, că răspunsul său ultim la acest fel de îndoieli a fost acuza că absenţa unei legi naturale ar face ca fiecare om să fie arbitrul suprem şi complet liber al acţiunilor sale (118) – o obiecţie care sună foarte ciudat unei urechi moderne.)

În schimb, el şi-a concentrat atenţia asupra întrebării cum pot anume oamenii să cunoască în ce constă legea naturală. Locke identifică patru surse posibile de cunoaştere: înscrisurile, tradiţia, experienţa simţurilor şi experienţa supranaturală sau divină şi revelaţia. Ultima iese din calcul (122), nu pentru că există vreun motiv să ne îndoim de faptul că aşa ceva se întâmplă, ci pentru că este limpede că ea nu este ceva ce oamenii pot cunoaşte doar cu ajutorul propriilor lor minţi, raţiuni sau simţuri. (La această posibilitate se întoarce însă Locke peste mai bine de 30 de ani, în *Caracterul rezonabil al creştinismului*.) Înscrisurile sunt respinse ca pur şi simplu, fiind false. Dacă ar fi adevărat că legea naturală este înscrisă în inimile tuturor oamenilor (140, 144), toţi ar subscrie la

acelaşi principii morale şi speculative, iar tinerii, oamenii neinstruiţi şi barbarii ar avea o înţelegere deosebit de limpede asupra lor (138, 140). Tradiţia este respinsă, deoarece convingerile morale ale diferitelor societăţi diferă atât de drastic. Ceea ce într-o societate este numit proprietate, în alta este numit furt. Ceea ce pentru unii este lascivitate, pentru alţii este bună tovărăşie sau cult religios. În anumite circumstanţe şi în anumite ţări, chiar şi moartea şi sinuciderea pot fi lăudate (166, 176). Doar interpretarea raţională a experienţei simţurilor trece testul. Şi chiar dacă Locke nu spune prea multe despre cum înţelege modul său de operare (146-158), el accentuează îndeosebi că principalele lecţii pe care ni le oferă ea privesc puterea şi voinţa lui Dumnezeu (152-156). Locke explică foarte limpede de ce crede că doar aceasta poate servi drept fundament pentru legea naturală. Doar o lege întemeiată pe funcţionarea clară a intelectului uman şi ţinând cont de trăsăturile reale ale lumii naturale ar putea avea autoritate raţională asupra oamenilor în calitate de creaturi naturale. Aşa cum se prezintă lucrurile, opiniile oamenilor, insistă el în mod repetat, iau naştere îndeosebi din rostirile altor oameni (128, 130, 140-142). Aceste rostiri poartă însă pecetea dezonorantă a păcatului. Şi doar atunci când opiniile unui om depind de funcţionarea propriei sale minţi şi de învăţămintele trase din propriile sale experienţe, el are bune temeiuri să se încreadă în ele.

Eseul asupra intelectului omenesc

În *Eseu* şi, într-un spirit mai practic, în *Some Thoughts Concerning Education* şi *Of the Conduct of Understanding*,[17] Locke a încercat să arate cum pot oamenii să îşi folosească mintea pentru a cunoaşte ceea ce au nevoie să cunoască şi să creadă doar ceea ce ar trebui să creadă. Întrucât sunt liberi, ei trebuie să gândească şi să judece pentru ei înşişi (E 100, 264), iar raţiunea să le fie ultimul arbitru şi ghid în orice (704). Atunci când raţiunea nu ghidează formarea opiniilor, acestea sunt „doar efectele norocului şi hazardului unei minţi plutind la întâmplare, fără alegere şi fără direcţie" (II 280). Deşi îşi are plăcerile sale (6, 43, 233, 259), „orice raţionare presupune căutare şi analiză şi cere osteneală şi stăruinţă" (I 23). Întrucât,

[17] *Despre conduita intelectului* (lb. engl., n.tr.).

pentru oameni, este atât de uşor să judece greşit şi întrucât, printre ei, există mai multă eroare şi falsitate decât adevăr şi cunoaştere (657), toţi oamenii au bunul temei să îşi „cheltuiască zilele acestui pelerinaj al lor cu muncă şi grijă" (II 263) în căutarea adevărului. *Eseul* încearcă să ofere un ajutor practic în această căutare. El face acest lucru în două moduri destul de diferite. Primul constă în a arăta cum funcţionează cu succes intelectul omenesc, cum este el în stare să cunoască şi să ajungă la opinii raţionale, ce pot şi ce nu pot cunoaşte oamenii. Al doilea constă în a explica de ce, per ansamblu, în practică, el funcţionează atât de prost. Ambele preocupări au fost importante pentru Locke. Dacă oamenii nu ar putea cunoaşte în principiu ceea ce au nevoie să cunoască, situaţia lor dificilă ar pune sub semnul întrebării fie bunăvoinţa, fie puterea unui Creator divin. Dacă nu s-ar putea însă abţine de la ceea ce fac, ei nu doar că nu ar mai fi liberi şi, deci, nici responsabili pentru acţiunile pe le atribuim lor, ci Dumnezeu însuşi ar fi cauza a tot ceea ce Locke dispreţuia mai mult la fiinţele umane.

Ambele preocupări sunt prezente cu claritate în versiunea cea mai timpurie a *Eseului* (EA 142-156). Textul publicat al primei ediţii acordă o atenţie mult mai mare primeia. Echilibrul este, însă, restabilit parţial în timpul vieţii lui Locke printr-o serie de amendamente, în a doua (1694) şi a patra ediţie (1700), în particular, ca urmare a faptului că Locke şi-a schimbat în mod radical concepţia despre natura liberului arbitru şi a introdus capitole noi despre entuziasm şi asocierea ideilor. (Acest ultim capitol a avut o importanţă covârşitoare în istoria psihologiei ca ştiinţă în formare de-a lungul secolelor al XVIII–lea şi al XIX–lea, cât şi în dezvoltarea eticii utilitariste.) Însă chiar şi după aceste amendamente, *Eseul* a păstrat foarte mult din forma şi din caracterul primei ediţii publicate, iar în această formă, concepţia sa despre cunoaşterea şi opinia umană este, în mare, una optimistă. Optimismul său nu se datorează nici unor promisiuni extravagante privind gradul în care natura umană poate fi schimbată prin planificare politică, nici unei exagerări a întinderii cunoaşterii omeneşti sau unei minimalizări a dificultăţilor pe care le întâmpină oamenii în a-şi organiza într-un mod raţional opiniile, ci unei prezentări a funcţionării minţii omeneşti în termeni atât de simpli, de sobri şi de nepretenţioşi. Optimismul său este mai mult o chestiune de ton decât una de conţinut, însă chiar şi la acest nivel, el s-a dovedit

extraordinar de ademenitor. Acest optimism se sprijină, înainte de toate, pe o încredere deosebită în cât de mult pot fi de acord oamenii unii cu alții.

> „Sunt înclinat să cred că oamenii, atunci când ajung să le cerceteze mai îndeaproape, găsesc că *ideile* lor simple se potrivesc în general, deşi în discuțiile lor poate ei le confundă pe una cu alta datorită unor denumiri diferite. Eu îmi închipui că *oamenii* care îşi abstractizează gândurile şi care examinează bine *ideile* pe care le au în minte nu se pot deosebi în gândire."(E, I 159 şi vezi LC IV 609)

Dacă oamenii se vor folosi doar de mințile şi simțurile lor – „înzestrările" lor pentru cunoaştere – cu grijă şi sinceritate, ei se vor simți *constrânşi* să cunoască şi să creadă ceea ce trebuie şi să cadă de acord cu aceia dintre semenii lor care se folosesc de facultățile lor într-un mod la fel de sobru şi onest. Un element cheie pentru a ajunge şi a susține un astfel de acord îl constituie recunoaşterea limitărilor, a ceea ce Locke însuşi numeşte „mediocritatea" intelectului omenesc. Ca şi în alte locuri, în centrul gândirii sale există un echilibru fin între scepticism şi credință.

Preeminența credinței este aspectul cel mai greu de trecut cu vederea atunci când Locke enumeră ce cunosc oamenii de fapt sau când schițează modul cum ar trebui aceştia să trăiască. Cel mai important lucru ce poate fi cunoscut este existența lui Dumnezeu: „noi ştim mai sigur că există un DUMNEZEU decât ştim că în afara noastră mai există vreun lucru" (E II 231; şi a se vedea tot capitolul X). Această existență este atât de importantă, deoarece ea are implicații directe şi covârşitoare asupra modului cum ar trebui să trăiască oamenii (542, 570, 651). Însăşi puterea omului de a cunoaşte orice nu este ceva ce apare pur şi simplu din nimic pe parcursul istoriei lumii – astfel încât „a fost o vreme când nu exista nicio ființă cunoscătoare şi când a început să existe cunoaşterea" (E II 230), ci, mai degrabă, un dar nemijlocit de la un Dumnezeu atotcunoscător, care a existat dintotdeauna (625). Adevăratul temei al moralității este „voința şi legea lui Dumnezeu, care îi vede pe oameni pe întuneric, are în mâinile sale recompense şi pedepse şi destulă putere ca să tragă la răspundere pe cel mai semeț păcătos" (E I, pp. 41-42).

Natura convingerii morale

Concepţia lui Locke potrivit căreia morala este o ştiinţă la fel de deschisă demonstraţiilor ca şi matematica, exprimată cu forţă în *Eseu*, i-a produs ulterior multe necazuri, pe măsură ce prietenii îl întrebau insistent despre progresele înregistrate în elaborarea demonstraţiilor. Încrederea sa în acest proiect se baza pe mai multe motive. Ideile morale sunt plăsmuiri ale minţii, nu cópii ale unor secvenţe din natură. Acest contrast are implicaţii fundamentale pentru caracterul ideilor morale şi pentru modul cum acestea pot fi corecte, dacă este cazul. Pentru gânditorii moderni, el reprezintă fundamentul asumării unei prăpastii clare între fapte despre lume (care pot fi cunoscute) şi valori pentru oameni (care pot fi doar îmbrăţişate sau respinse). Distincţia dintre fapte şi valori este atât un produs al concepţiei lui Locke despre cunoaşterea omenească, cât şi o răsturnare a convingerilor sale despre valorile umane. Întrucât ideile morale sunt plăsmuiri ale minţii şi sunt indicate cu ajutorul cuvintelor, care, la rândul lor, sunt plăsmuiri ale minţii omeneşti, un om ar putea, dacă şi-ar da osteneala, să le înţeleagă foarte bine şi să le discute cu alţi oameni într-un mod care să asigure o înţelegere la fel de bună din partea acestora.

Şi mai important, în domeniul moralei, plăsmuirile minţii nu sunt arbitrare. Ceea ce le împiedică să fie astfel este, în viziunea lui Locke, faptul că toţi oamenii pot beneficia, doar dacă îşi dau osteneala de a lua în considerare chestiunea, de o cunoaştere întemeiată pe demonstraţii a existenţei unui Dumnezeu omnipotent, care prescrie o lege acţiunilor umane şi îi pedepseşte pe cei care o încalcă. De-a lungul istoriei, comunităţile umane au inventat o mare varietate de concepţii morale şi au adoptat valori morale extrem de diverse. Ele au reuşit chiar, într-o oarecare măsură, să impună aceste valori, atât prin constrângere directă, cât şi prin presiunile mai subtile ale acordului sau dezacordului reciproc, aşa-numita „lege a reputaţiei". Conştiinţa morală nu este o înzestrare înnăscută a oamenilor, ci îmbracă forme foarte diferite în ţări diferite. Pentru Locke, există însă o formă pe care ea ar trebui să o îmbrace oriunde şi oricând: este forma indicată în revelaţia creştină şi cerută de legea naturală, o lege pe care oamenii o pot înţelege la fel de bine, atât în întindere, cât şi ca precizie, pe cât pot să înţeleagă adevărurile matematicii.

Nu există niciun motiv să credem că el a abandonat vreodată această concepție. Este limpede însă că el a abandonat, după o serie de încercări nereușite de a construi modalități de demonstrare de acest tip, speranța că astfel de încercări aveau vreo șansă să influențeze modul cum aleg în practică să se comporte cei mai mulți dintre oameni.

Este limpede din ceea ce știm despre scrierea *Eseului* că acest abandon a reprezentat o schimbare importantă în gândirea lui Locke. Într-adevăr, avem motive să credem că el reflecta renunțarea la una dintre cele două mari ambiții pe care le-a nutrit Locke la momentul elaborăriii lucrării și chiar la speranța și scopul care l-au determinat din capul locului să o întreprindă (E 7, 11, 46-47: EA 35-41, 80). Însă, oricât de nedorit va fi fost rezultatul, acesta nu reprezenta o concluzie surprinzătoare, date fiind argumentele întregului *Eseu*. Atât cunoașterea, cât și opinia rațională sunt în ultimă instanță constrângătoare în teoria lui Locke. Confruntați cu relația dintre idei, percepută limpede, cu evidența nemijlocită a simțurilor sau cu balanța evidentă a probabilităților, oamenii nu pot decât să cunoască, să simtă sau să judece așa cum le dictează acestea. Etica demonstrată ar consta dintr-o secvență de relații între idei pe care, cântărite cu grijă și bună credință, un bărbat sau o femeie n-ar putea să le vadă decât așa cum sunt, fără a le putea, deci, contesta. În mod similar, un om nu poate decât să facă, până la urmă, ceea ce i se pare cel mai dezirabil, deși, cu siguranță, ar putea și, adesea, ar și trebui să își verifice impulsurile și să se forțeze să analizeze cu grijă și conștiinciozitate dacă ceea ce se simte nemijlocit atras să facă este în fapt cea mai bună acțiune din toate punctele de vedere. (Este deosebit de important pentru el să facă acest lucru, întrucât binele absent nu atrage atenția cu aceeași insistență ca suferința prezentă, motiv pentru care acesta are mai puțină trecere la dorințele umane (E 260-261).) În sine, intelectul omenesc, în cea mai mare parte și în cele mai importante privințe – „acelea care privesc conduita noastră" (E, I, 6), funcționează așa cum ar trebui. Însă el poate face acest lucru doar dacă oamenii îl folosesc cu energie, cu grijă și cu bune intenții. În cazul cunoașterii practice a naturii, folosirea greșită a intelectului este puțin probabil să fie deliberată. Ne putem, așadar, aștepta ca o cercetare atentă a modurilor în care funcționează mintea, atunci când funcționează cu succes, să fie de folos oamenilor în viitor pentru ca ei să-și folosească mintea într-un mod mai eficient: în

cercetarea ştiinţifică şi practică a lumii naturale şi în urmărirea binefacerilor vieţii. Dar când vine vorba să decidă cum să trăiască, toţi oamenii au motive puternice şi constante de a gândi mai puţin şi de a o face într-un mod cu totul confuz. Nu numai că au astfel de motive, dar, aşa cum avea grijă Locke să insiste, cei mai mulţi oameni le cad pradă fără să opună cine ştie ce rezistenţă. În loc să-şi trăiască vieţile în lumina ameninţărilor divine ale suferinţei infinite şi eterne (74-75, 255, 273-274, 277, 281-282), mulţi oameni, chiar şi în ţările civilizate, trăiesc ca şi cum ar fi atei (88). Toţi oamenii „sunt supuşi erorii şi majoritatea oamenilor sunt adesea ispitiţi de patimi şi interese să cadă în eroare" (E II 329). Pentru a îmbunătăţi conduita morală a oamenilor, nu este nevoie în primul rând de o mai mare claritate intelectuală, ci de un ajutor mai eficient şi mai imaginativ pentru a rezista la tentaţii. (De aici decizia lui Locke, la câţiva ani de la prima ediţie a *Eseului*, de a-l suplimenta cu o nouă lucrare, *The Reasonableness of Christianity*, care prezenta ceea ce el considera a fi o versiune deosebit de clară, simplă şi instructivă a credinţei creştine.)

Această mutare a atenţiei, urmată de o parafrazare meticuloasă a *Epistolelor* Sf. Pavel (la care Locke a lucrat până la moarte) este profund revelatoare. Ea subliniază dependenţa strânsă a concepţiei sale despre ce fel de viaţă este bună pentru om, presupunând că Dumnezeu îi vede pe oameni pe întuneric, îi pasă de cum aleg ei să acţioneze şi îi pedepseşte după moarte în cazul în care au acţionat împotriva poruncii sale. Două dintre cele mai importante şi mai impresionante adaosuri la *Eseu*, tratarea diferită a liberului arbitru şi capitolul cu totul nou despre identitate, se ocupă îndeosebi cu întrebarea cum poate exista pedeapsa divină şi cum poate fi aceasta dreaptă (E 270-271, 340-346 şi 717). Locke nu era pregătit să accepte în niciun punct o preferinţă conştientă a credinţei în defavoarea concluziilor raţiunii (667-668, 687-696, 698, 705). Chiar după ce a scris *The Reasonableness*, el şi-a păstrat încrederea că existenţa unei divinităţi de felul cerut poate fi demonstrată şi că, astfel, ea ar putea şi ar trebui să fie privită ca o concluzie a raţiunii (LC VI 243-245, 386-391, 596, 630, 788-791). Este uşor de văzut de ce această afirmaţie era atât de importantă dacă încercăm să considerăm, în absenţa sa, câteva dintre celelalte teme importante de reflecţie ale *Eseului*.

Condiția naturală a omului nu este una liniștită:

„Noi suntem arareori liniștiți și suficient de liberi de îndemnurile dorințelor noastre naturale sau împrumutate; dimpotrivă, *neliniștile* ce se înșiruie fără întrerupere, ieșite din acel fond în care s-au îngrămădit nevoile naturale sau deprinderile însușite, pun stăpânire pe *voință*, rând pe rând; și nici n-am încheiat bine o acțiune la care am fost împinși printr-o determinare a voinței, că o altă *neliniște* este gata să ne muncească gândul." (E I 241)

În această lume oamenii sunt „asaltați de diverse *neliniști*" și „tulburați de diferite *dorințe*" (I 238). Suferința și plăcerea, binele și răul, schimbă dorințele oamenilor, prin aceea că ele afectează concepția lor despre fericire (258-259). Toți oamenii urmăresc în mod constant fericirea și doresc orice cred că face parte din ea. Aceasta nu ține de o alegere. Ei nu pot alege să nu urmărească fericirea, însă aceasta nu slăbește în niciun caz responsabilitatea lor pentru ceea ce aleg să facă. Dumnezeu însuși „este supus necesității de a fi fericit" și rostul libertății umane este ca oamenii să aibă puterea și responsabilitatea de a judeca ce este cu adevărat bine pentru ei înșiși (I 245). La fel cum diferă gusturile oamenilor în privința mâncării – căci unora le plac homarii și brânza, în timp ce alții le detestă – la fel diferă gusturile lor și privința acelor concepții mai largi și mai diverse despre plăcere, care depind de minte. Unii prețuiesc bogățiile, alții deliciile trupului, alții virtutea, iar alții contemplația. Întrucât plăcerea este o chestiune de gust, este absurd să negi faptul că fericirea oamenilor în această lume va lua forme foarte diferite.

„Prin urmare, dacă oamenii nu au speranță decât în această viață și dacă nu se pot bucura decât de ea, nu este ceva ciudat și nici nerațional ca ei să-și caute fericirea prin evitarea tuturor lucrurilor care îi supără aici și prin urmărirea tuturor acelora care le produc plăcere... Căci dacă nu ne putem aștepta la nimic dincolo de mormânt, concluzia este desigur cea justă: „să mâncăm și să bem, să ne bucurăm de ceea ce ne face plăcere, căci mâine vom muri"... Oamenii pot alege lucruri diferite și, totuși, toți aleg bine, dacă ni-i închipuim ca pe un roi de sărmane insecte, dintre care unele sunt albine, desfătate de flori și de dulceața lor, altele, cărăbuși, cărora le plac alte bucate și care, după ce s-au bucurat un anotimp, încetează de a mai ființa și nu mai există niciodată." (I 249)

Uneori Locke încearcă să argumenteze că, până şi în această viaţă, recompensele virtuţii le întrec pe cele ale viciului (I 261), dar accentul principal al concepţiei sale se opune în mod limpede acestui punct de vedere (W III 93). Dacă fericirea depinde doar de gustul individual, iar gustul însuşi este mai presus de critică, dorinţele omeneşti pot fi limitate doar prin ameninţări omeneşti – de ordin psihologic, moral şi fizic. Chiar în această lume, limitarea dorinţelor oamenilor va fi inevitabilă pentru existenţa societăţii. „Principiile acţiunilor constau, e adevărat, în dorinţele oamenilor, dar aceste dorinţe sunt atât de departe de a fi principii morale înnăscute, încât, dacă ar fi lăsate în toată voia lor, ar duce oamenii la răsturnarea oricărei morale" (I 48). Dacă natura oamenilor i-ar constrânge să se raporteze la dificultăţile morale în maniera în care o face Locke – „plăcerea care îi ispiteşte şi mâna Atotputernicului ridicată în chip vizibil gata să îi sancţioneze" (I 48) –, cei mai mulţi şi-ar schimba alegerile obişnuite. Dacă raţiunea oamenilor ar ajunge însă să chestioneze şi să respingă existenţa acestei ameninţări, alegerile lor obişnuite s-ar putea dovedi chiar foarte bine chibzuite, ele putând chiar să fie comparate în mod favorabil cu cele ale lui Locke însuşi. Afirmaţia cheie pentru Locke este aceea că un om poate merita să fie pedepsit pentru o acţiune rea, deoarece acţiunea sa arată că „el şi-a viciat propriul său gust" (I 250). Coerenţa şi forţa acesteia depinde de existenţa unui standard valabil pentru conduita umană, independent de ceea ce oamenii se întâmplă să considere atractiv.

Natura cunoaşterii

Cea mai mare parte a *Eseului* nu se ocupă direct de probleme morale, însă chiar şi în părţile cărţii care prezintă teoria despre cum pot oamenii cunoaşte ceva despre natură, concepţiile lui Locke despre relaţiile dintre Dumnezeu şi om joacă adesea un rol important. Aceasta se întâmplă nu pentru că ele ar nuanţa concluziile ambiţioasei teorii, impresionant de sistematică, pe care a dezvoltat-o Locke şi încă mai puţin pentru că ele ar pune sub semnul întrebării valoarea unei teorii de acest tip, ci mai degrabă pentru că ele aşează această teorie într-un cadru de idei înrudite. În anumite privinţe, Locke consideră că teritoriul cunoaşterii umane este foarte limitat, deşi pe întinderea acestuia el nu are nicio îndoială

referitoare la autenticitatea cunoaşterii. Chiar dacă Locke neagă în mod explicit apariţia cunoaşterii în istorie odată cu specia umană, el vede în cunoaştere ceva de care putem fi absolut siguri că oamenii sunt apţi în mod natural. Dumnezeu – şi chiar şi îngerii şi alte spirite – pot cunoaşte cu mult mai multe şi într-un mod mai direct (M 52). Toţi oamenii pot greşi în multe dintre opiniile lor (deşi Locke se îndoia, de fapt, că opiniile pe care le au aceştia sunt, adesea, la fel de absurde ca acelea pe care ei sunt determinaţi să spună că le au (E 719)). Însă orice fiinţă umană destul de inteligentă pentru a-şi pune întrebarea poate fi absolut sigură, poate *cunoaşte* că el sau ea *poate* cunoaşte.

Teoria lui Locke acoperă multe dintre marile teme ale filosofiei: relaţia dintre gândirea şi experienţa umană şi obiectele lor, cum ajung cuvintele să dobândească semnificaţii [meanings] şi să şi le păstreze, cum percep oamenii, cum funcţionează facultatea de cunoaştere [knowing] a omului şi intelectul său. Ea nu se vrea, aşa cum Locke afirmă cu claritate, o teorie ştiinţifică: de pildă, o teorie despre cum anume, în vedere, obiectele materiale pot exercita puterea de a modifica minţile (M 10) sau de ce anume unele părţi ale naturii acţionează asupra altor părţi exact aşa cum observăm noi că se întâmplă. Locke a fost deosebit de sceptic cu privire la întrebarea dacă facultăţile naturale ale oamenilor le permit acestora să înţeleagă foarte profund şi precis aceste lucruri. Uneori s-a dovedit că Locke a fost chiar prea sceptic, însă în contrast cu aceste limitări acceptate cu pioşenie, el a crezut cu fermitate că oamenii pot înţelege cu claritate cum să distingă ceea ce pot de ceea ce nu pot spera să cunoască. Şi mai important, el a fost la fel de sigur că, dacă ei ar aplica această înţelegere, folosindu-şi mintea în viaţa de zi cu zi, ei ar putea avea încredere nu doar în faptul că ar avea astfel de învăţat multe informaţii folositoare din punct de vedere practic şi că şi-ar extinde mult înţelegerea ştiinţifică a naturii, dar şi că ar vedea mai limpede cum ar trebui să se comporte în calitate de agenţi morali. În loc să-şi lase gândurile să plutească liber „pe vastul ocean al existenţei" (I 17), oamenii ar face mai bine să-şi examineze cu sobrietate capacităţile intelectului lor şi să-şi conducă gândirea şi acţiunea în acord cu rezultatele acestei examinări.

Eseul însuşi promite să „examineze facultăţile cognitive ale omului, atât întrucât sunt ele aplicate obiectelor cu care are de-a face". Prin

această „metodă istorică simplă", el aspiră să „arate căile pe care intelectul nostru ajunge la noţiunile ce posedăm despre lucruri" (I 13-14). Cartea Întâi atacă doctrina ideilor înnăscute, a ideilor cu care se nasc fiinţele umane. Concepţia potrivit căreia oamenii posedă idei morale şi religioase înnăscute fusese deja respinsă de Locke, aşa cum am văzut, în ale sale *Eseuri despre legea naturală*. Dată fiind varietatea valorilor morale şi a credinţelor religioase în diferitele societăţi pe care le cunoştea, el a reuşit fără prea mare dificultate să ridiculizeze această concepţie. Această ironie a ofensat grav clerul anglican din vremea sa şi a fost o sursă importantă pentru reputaţia lui Locke ca propovăduitor de opinii eretice. Şi mai importantă pentru întregul *Eseu* a fost respingerea punctului de vedere, susţinut, de exemplu, de Descartes, potrivit căruia capacitatea omului de a înţelege natura se bazează la rândul său pe cunoaşterea înnăscută a unui număr de maxime ale raţiunii, precum „ceea ce este, este" (I, 19-37). Întrucât majoritatea oamenilor (şi, practic, toţi copiii mici) nu sunt deloc conştienţi de vreo astfel de maximă, este absurd să le atribuim acestora cunoaştere. Oamenii ajung să înţeleagă că astfel de maxime sunt adevărate prin aceea că simt anumite obiecte. Deşi este adevărat că oamenii trebuie să se folosească de facultăţile lor raţionale pentru a înţelege aceste adevăruri, cunoaşterea acestor maxime nu este înnăscută.

Celelalte trei cărţi ale *Eseului* prezintă propria teorie pozitivă a lui Locke despre cum pot oamenii să cunoască şi despre cum îşi pot forma ei opinii pe care este raţional să le creadă. Prima dezvoltă teoria sa despre natura ideilor, singurele obiecte imediate ale gândirii omeneşti şi, prin urmare, singurele obiecte cu care cunoaşterea omenească este „familiarizată" (II 135). (Prin „idee", Locke înţelegea pur şi simplu „orice este obiect al intelectului atunci când un om gândeşte" (I 17)). A doua carte examinează natura cuvintelor şi a limbajului în general, în timp ce a treia rezumă implicaţiile primelor două într-o discuţie îndrăzneaţă despre natura cunoaşterii omeneşti. Cunoaşterea însăşi este o formă de percepţie: perceperea *„conexiunii şi acordului, sau a dezacordului şi incompatibilităţii oricărora dintre ideile noastre"* (I 135). Oamenii percep nemijlocit şi raţionează doar asupra unor idei particulare existente în mintea lor. Orice concluzie generală adevărată la care ajung se aplică doar în măsura în care îi corespund alte relaţii particulare din natură sau din gândirea

altor oameni (II 291-292). Ideile sunt toate fie simple, fie complexe. Dacă sunt simple, ele provin direct din simțuri (I 294-295), căile de intrare a cunoașterii. Dacă sunt complexe, atunci ele sunt formate prin unirea voluntară în minte (I 141) a ideilor simple. Întreaga cunoaștere omenească se bazează pe și provine în ultimă instanță din experiență, fie din observarea obiectelor perceptibile din lume, fie din examinarea și evaluarea funcționării propriilor noastre minți (I 81). Oamenii pot gândi, cunoaște și judeca pentru ei înșiși și trebuie să facă acest lucru, deoarece, în ultimă instanță, ei nu pot avea încredere că alții vor face asta în locul lor (I 75, 243). Mințile copiilor sunt, la naștere, asemenea unor coli albe (I 81, 104). Deși la început ele sunt marcate, în mod pregnant, de impactul absolut natural al ideilor particulare obținute prin mijlocirea simțurilor, ele sunt repede demontate de învățăturile, adesea superstițioase și irațională, ale adulților (81-84, 394-401). Odată demontate și întrucât obișnuința este mai puternică decât natura (82), doar un efort intens, de-a lungul unei vieți întregi, susținut de o dragoste autentică pentru adevărul însuși (697), poate fi eficient pentru a repara ceea ce a fost stricat.

Una dintre principalele căi pe care intelectul omenesc suferă această corupere sunt cuvintele prin care oamenii își exprimă gândurile. Discuția sistematică despre limbaj din a treia carte, așa cum mărturisește Locke însuși (401, 437, 488), a venit oarecum ca un gând ulterior. Locke nu are însă nicio îndoială cu privire la importanța sa practică: „Cele mai multe dintre întrebările și controversele care îi încurcă pe oameni sunt legate de folosirea îndoielnică și nesigură a cuvintelor" (I 10). Întrucât, cea mai mare parte din timp, majoritatea oamenilor gândesc în cuvinte și întrucât adevărurile generale sunt aproape întotdeauna exprimate în cuvinte (579), confuzia sau ambiguitatea inutilă în folosirea cuvintelor poate produce neajunsuri imense (488-489). Deoarece cuvintele „se interpun atât de mult între intelectul nostru și adevăr", obscuritatea și dezordinea la acest nivel „zvârle o ceață în fața ochilor noștri" (II 95). Acest efect este deosebit de periculos în chestiuni de drept, religioase sau morale (433, 480, 492, 496).

Această insistență asupra clarității verbale, accentul pe care îl pune pe rolul predominant al simțurilor în a oferi oamenilor cunoaștere despre natură și concepția sa despre mintea copiilor asemenea unei coli

albe pe care scrie experienţa sunt, probabil, cele mai optimiste teme din *Eseul* lui Locke. Primele două sunt încă acceptate de unii filosofi moderni, însă toate au fost importante pentru configurarea imaginii lui Locke de propagator al temeiurilor optimismului Iluminismului. Prin contrast, accentul său pus pe puterea obişnuinţei, pe procesul elaborat şi plin de capcane prin care oamenii îşi formează, modifică şi protejează opiniile şi pe caracterul van al celor mai multe dorinţe lumeşti (67, 662) sugerează în mod hotărât concluzii mai pesimiste. Cu siguranţă, lucrarea nu oferă nicio încurajare speranţelor mai extreme ale Iluminismului de a reforma natura umană *en masse* prin controlul politic al mediului în care se dezvoltă indivizii. Acest lucru este deosebit de important pentru legăturile strânse pe care le vedea Locke între temeiurile oamenilor pentru încrederea pe care o acordă simţurilor şi forţa dorinţelor lor lumeşti. În ultimă instanţă, el a respins răspunsurile sceptice cu privire la întrebarea dacă simţurile noastre ne oferă realmente cunoaştere, din două motive foarte diferite. Concepţia sa despre modul cum realizează ele acest lucru poate fi prezentată pe scurt, însă, mai înainte, trebuie subliniate temeiurile pentru respingerea scepticismului.

Unul dintre temeiuri, inspirat de Descartes, este simplu, pios şi este puţin probabil ca el să impresioneze un cititor laic: acela că un Creator bun nu ar fi înzestrat oamenii cu simţuri care îi înşeală în mod sistematic (E 375, 302, 624-625, 631; M 10). Al doilea este cu mult mai complicat şi nu presupune în niciun fel credinţa. Ceea ce percepem prin fiecare dintre simţuri nu îşi susţine doar propria veracitate în timp, ci şi pe cea a celor percepute cu ajutorul celorlalte. Încrederea în simţuri este atât de indispensabilă vieţii practice şi atât de direct legată de stimulii copleşitor de puternici ai durerii şi plăcerii – „balamalele în jurul cărora se învârt stările noastre afective" (E, I 210, 128-130, 254-280, 631, 633-634), încât Locke nu poate să creadă că vreo fiinţă umană ar putea să se îndoiască sincer de corectitudinea experienţei simţurilor, cu atât mai mult să trăiască ca şi cum ar considera-o iluzorie. Indiferent de forţa diferitelor argumente care o susţin, îndoiala sceptică nu poate să aibă vreo importanţă în practică, deoarece simţurile joacă un rol atât de central în modul cum oamenii se adaptează la condiţiile naturale şi le controlează. În condiţiile în care Locke a susţinut o concepţie atât de înverşunată despre cerinţele virtuţii (LC I 123) şi tentaţiile viciului şi deoarece credinţa în Dumnezeu

este atât de esențială pentru a susține această concepție, el nu a extras nicio concluzie tare din această relație dintre simțuri și dorințe. Pentru el, ca și pentru Nietzsche, două secole mai târziu, dacă Dumnezeu nu ar exista, omul „nu ar putea avea vreo lege în afara propriei voințe și niciun alt scop decât propriul bine. El ar fi un zeu pentru el însuși, iar împlinirea propriei voințe ar fi singura măsură și unicul scop al tuturor acțiunilor lui", (D 1). Alegerea fundamentală a omului ar fi ce fel de creatură să devină. Însă pentru cei (asemenea lui Jeremy Bentham) ale căror imaginații eraú mai puțin captivate de virtute, onoare și de cerințele lor constrângătoare, nenumăratele legături dintre simțuri și dorințe sugerau, așa cum era și firesc, un mod de viață mai confortabil și mai lumesc. Locke însuși a fost un utilitarist doar în lumina unei lumi care avea să vină, însă este ușor de observat cum niște minți mai puțin pioase ar putea întemeia un utilitarism cu totul și cu totul secular cu ajutorul concepției sale despre intelectul omenesc. Oricare va fi fost atitudinea sa filosofică referitoare la modul cum ar trebui să trăiască oamenii care și-au pierdut credința, este ușor de observat cum s-ar fi așteptat de fapt Locke ca ei să aleagă să trăiască în aceste circumstanțe. Dată fiind istoria credinței religioase în Europa Occidentală după moartea sa, este greu să ne imaginăm că istoria paralelă a convingerilor și sentimentelor morale l-ar fi surprins prea mult.

Varietățile cunoașterii

În *Epistola către cititor* care prefațează *Eseul*, Locke își exprimă ambiția de a-i servi pe marii fondatori ai științei secolului al XVII-lea, Boyle, Huygens și Newton, din postura unui slujitor umil, care să „curețe puțin terenul și să îndepărteze ceva din molozul care stă în calea cunoașterii" (I 5). Molozul trebuie îndepărtat mai ales în două moduri, unul negativ și unul pozitiv. În înțelegerea naturii, puterile creatoare ale rațiunii trebuie drastic limitate, pentru ca mărturiilor mai puțin fanteziste ale simțurilor să li se acorde o mai mare încredere. Oamenii nu pot spera să înțeleagă funcționarea naturii cu claritatea cu care ei înțeleg, spre exemplu, algebra, însă înțelegând cum operează mințile lor pentru a dobândi cunoaștere, printr-o observare atentă a naturii și o exprimare la fel de atentă a rezultatelor acestei observări (476-477, 484, 501), ei pot

spera să-şi extindă mult înţelegerea. Tendinţa naturală a minţii omeneşti este să cunoască (385). Unul dintre motivele pentru care un scepticism cuprinzător este atât de absurd este că distincţia dintre adevăr şi iluzie, pe care o trasează acesta, depinde chiar de capacitatea de a distinge pe care el o neagă: „nu putem face nimic fără ajutorul facultăţilor noastre, nici nu putem să vorbim de cunoaştere decât cu ajutorul acelor facultăţi, care sunt adaptate să ne facă să înţelegem chiar ceea ce este cunoaşterea" (II 242).

Oamenii posedă trei tipuri principale de cunoaştere: intuitivă, demonstrativă şi prin simţuri. (Statutul memoriei este oarecum neclar.) Dintre acestea trei, intuiţia este cea mai sigură, deoarece poate fi evitată cel mai puţin. Cunoaşterea lui Dumnezeu este intuitivă. El vede totul dintr-odată şi, de aceea, el nu resimte deloc, asemenea oamenilor, nevoia de a raţiona (M 52). Principalul adevăr pe care oamenii îl cunosc în mod intuitiv este existenţa lor: ei nu se pot îndoi de acest lucru. Demonstraţia validă este în aceeaşi măsură cunoaştere ca şi intuiţia, însă, întrucât implică în mod necesar relaţii între diferite idei, ea este „anevoioasă, nesigură şi limitată" (52) prin comparaţie cu intuiţia, iar oamenii pot greşi şi chiar greşesc adesea presupunând că au realizat o demonstraţie. Cunoaşterea matematică este demonstrativă. Cel mai important lucru pe care oamenii îl pot cunoaşte pe cale demonstrativă este existenţa lui Dumnezeu. Cunoaşterea prin simţuri este cauzată de acţiunea obiectelor exterioare asupra simţurilor noastre (630-638). Şi chiar dacă nu ştim cu exactitate cum este cauzată (M 10), această ignoranţă nu face ca ea să fie mai puţin sigură (630). Dacă priveşti coala albă de hârtie în timp ce scrii pe ea, este la fel de imposibil să te îndoieşti de culoarea văzută sau de existenţa reală a colii pe cât este să te îndoieşti de actul de a scrie sau de mişcarea mâinii: „cea mai mare certitudine de care este capabilă natura umană cu privire la existenţa oricărui lucru afară de certitudinea existenţei omului însuşi sau a lui Dumnezeu" (II 241). Cunoaşterea prin simţuri „*merită*" fără rezerve „*numele de cunoaştere*" (II 241). Ea „*ajunge doar până la obiectele particulare care ne afectează în acel moment simţurile şi nu mai departe*" (II 245), cu excepţia importantă când amintirile noastre, atunci când sunt exacte, ne oferă cunoaştere despre existenţa trecută a unor lucruri de care odinioară ne-au asigurat simţurile noastre (II 246).

Memoria este un adaos important atât la cunoaşterea demonstrativă, cât şi la cea prin simţuri. În lipsa sa, niciun adevăr general al matematicii nu ar putea fi cunoscut şi nici nu am putea poseda măcar acea cunoaştere „prin obişnuinţă" a adevărului unei demonstraţii realizate în trecut, decât dacă am putea să o repetăm în prezent; nici despre Newton nu am putea spune, spre exemplu, că ştie ce a demonstrat în *Principia*, cu excepţia cazului în care el ar păstra „prezent în minte" (II 139-140) întregul lanţ de raţionamente.

Această concepţie despre cunoaştere a fost criticată din multe perspective. Puţini filosofi moderni ar accepta demonstraţia lui Locke pentru existenţa lui Dumnezeu, însă atacul de departe cel mai important şi răspândit a fost cel îndreptat împotriva analizei sale a cunoaşterii prin simţuri. O succesiune de critici competenţi, cu concepţii foarte diferite, de la Berkeley, Thomas Reid şi Kant până în zilele noastre, au pus sub semnul întrebării compatibilitatea dintre cele două componente ale acestei concepţii, potrivit căreia simţurile oferă oamenilor cunoaştere despre lumea externă, iar orice cunoaştere constă într-o aprehendare mentală a unor idei. Doctrina lui Locke este, de fapt, una subtilă şi complicată, iar multe dintre obiecţiile la adresa sa nu îşi nimeresc în mod sigur ţinta. El susţine cu siguranţă că ideile simple despre obiectele din natură corespund într-o manieră puternică modului în care sunt în realitate obiectele din natură: ele le oferă oamenilor cunoaşterea calităţilor acestora. Prin aceasta, ideile de acest fel diferă, spre exemplu, în mod radical de concepţiile morale, care nu încearcă să corespundă unui „arhetip" preexistent din afara minţii umane. El susţine, de asemenea, o teorie în esenţă cauzală a percepţiei: simţurile ne furnizează cunoaşterea despre natură, întrucât calităţile obiectelor cauzează ideile din mintile noastre. El îşi imaginează, de asemenea, în mod deschis, mecanismele cauzale respective în limbajul, extrem de familiar în secolul al XVII-lea, al materiei şi mişcării (M 10): este limpede că „mişcarea trebuie să fie implicată în producerea lor şi că mişcarea înţeleasă în acest mod poate să fie cauza faptului că noi le posedăm". Însă el nu a presupus nicio clipă că oamenii din zilele sale posedau vreo înţelegere clară a modului cum anume funcţionează această relaţie cauzală şi s-a îndoit în mod explicit că simţurile lor erau destul de ascuţite pentru a-i face capabili să înţeleagă acest lucru în principiu. Totuşi, deşi teoria sa este, în acest sens, mai

elaborată şi mai sceptică decât se recunoaşte uneori, ea are slăbiciuni importante. Este rezonabil să insişti asupra faptului că orice cunoaştere implică o acţiune mentală şi ceva ce ţine de conştiinţă. Rămâne plauzibilă susţinerea, cel puţin în relaţie cu lumea exterioară, potrivit căreia „deoarece niciunul dintre lucrurile asupra cărora mintea meditează nu este prezent pentru intelect, în afară de ea însăşi, este necesar ca altceva să fie prezent pentru intelect, ca de pildă un semn sau o reprezentare a lucrului pe care-l examinează; şi acestea sunt ideile" (II 331). Dar concepţia potrivit căreia întreaga capacitate umană de a cunoaşte poate fi explicată în mod adecvat prin dobândirea şi recombinarea ideilor furnizate de diferitele simţuri sau de reflecţie, rămâne neconvingătoare.

Totuşi, pe această bază, Locke a fost capabil să elaboreze o analiză impresionantă a filosofiei naturale: „cunoaşterea lucrurilor, astfel cum sunt în propria lor fiinţă, alcătuirea lor, proprietăţile şi acţiunile lor" (II 330). Teoria sa recunoaşte posibilitatea de a fi înşelat de simţuri şi de memorie, fără a cădea într-un scepticism accentuat. Ea distinge cu fermitate, chiar dacă nu întotdeauna cu claritate, între calităţile „primare" ale naturii (precum forma), care există în lucruri cu totul şi cu totul independent de observatorii umani sau de alt gen, şi calităţile „secundare" (precum culoarea), care depind parţial de capacităţile de percepere ale unui observator. Oamenii percep un cub solid ca atare, deoarece, fie că îl inspectează sau nu, aşa este el, pur şi simplu. Însă ei percep un trandafir drept roşu, deoarece atunci când îl văd în lumina zilei, proprietăţile sale fizice îi determină să îl perceapă în acest fel. Toate ideile simple sunt generate de „calităţile" obiectelor în moduri pe care nu le înţelegem şi pe care, probabil, nu le putem înţelege, dar, spre deosebire de calităţile secundare, calităţile primare nu depind în niciun fel de relaţia dintre oameni şi obiectele exterioare. Este firesc ca oamenii să creadă că ambele tipuri de calităţi există pur şi simplu în obiectele exterioare, însă doar în cazul calităţilor primare această convingere firească este corectă.

Cunoaşterea naturii se mărgineşte la ideile simple oferite de senzaţii, percepute în prezent sau pe care mintea şi le reaminteşte cu ajutorul memoriei, însă, după cum e firesc, opiniile oamenilor despre natură se întind mult dincolo de acestea. Ele se bazează în principal pe judecăţi probabilistice, susţinute de comparaţii elaborate între şi pe combinaţii

de idei simple. Prin urmare, acestea nu sunt un mod de cunoaştere a naturii, ci o formă de a ghici, mai mult sau mai puţin chibzuită, în aspecte legate de natură. Cu privire la cele mai multe aspecte ale vieţii, oamenii nu pot cunoaşte cu adevărat ce trebuie să facă sau cum stau lucrurile. Tot ce pot face este să le examineze cu cât mai multă prudenţă, însă ei trebuie în mod cert să facă acest lucru. A insista asupra cunoaşterii în chestiuni practice, adică acolo unde ea nu poate fi dobândită, ar fi autodistructiv. Acest lucru i-ar face pe oameni incapabili să se angajeze în vreo acţiune şi i-ar aduce într-o stare de nehotărâre agitată. Niciun adevăr general despre natură nu poate fi cunoscut, aşa că nu poate exista o *ştiinţă* a naturii în sens strict. Oamenii sunt perfect îndreptăţiţi să creadă că ştiu că ideile lor simple, oferite de senzaţii şi prin reflecţie, corespund realităţii, modului în care se prezintă lumea şi modului în care sunt ei înşişi, însă atunci când încearcă să înţeleagă natura şi pe ei înşişi, ei nu pot şti despre ideile complexe pe care şi le construiesc din aceste materiale simple că ele corespund realităţii. În schimb, oamenii sunt constrânşi să judece dacă realitatea corespunde ideilor lor complexe. O astfel de judecată atentă şi prudentă se va dovedi foarte adecvată multor scopuri practice. Ei nu-şi pot permite să nu cunoască ceea ce Dumnezeu le cere, însă pentru a întreţine o legătură eficientă cu natura nu este nevoie de cunoaştere, ci doar de ghicire competentă.

Pentru a poseda o ştiinţă adevărată despre natura externă, oamenii ar trebui să aibă o cunoaştere prin simţuri a adevărurilor generale despre modul în care funcţionează aceasta. Ei ar trebui să fie în stare să vadă la propriu cum sunt cauzate toate faptele din natură. Dumnezeu însuşi posedă cu siguranţă această putere de a vedea în mod nemijlocit. Este chiar posibil ca şi îngerii să fie în stare să perceapă în mod nemijlocit, chiar dacă într-o mai mică măsură, unele dintre modurile în care funcţionează natura, însă oamenii, din cauza limitării simţurilor lor, trebuie să se folosească destul de mult, pentru înţelegerea naturii, de controlul conştient al propriilor concepţii şi clasificări. Dacă nu pot cunoaşte adevăruri generale despre natură, ei au motivele cele mai practice să încerce să-şi formeze opinii generale corecte despre modul în care funcţionează ea. Pentru a creşte probabilitatea succesului în această întreprindere, ei trebuie să se preocupe în mod deosebit de modul în care îşi formează propriile idei complexe şi în care folosesc cuvintele prin care denumesc

aceste idei. Ideile simple sunt semne naturale ale calităţilor obiectelor din natură, iar cuvintele sunt semne pentru ideile din minte. Ideile simple sunt cu totul involuntare, iar cuvintele, în întregime voluntare. Între acestea două, ideile complexe pot fi supuse unei reglementări deliberate de către minte, dar depind total, în privinţa materialelor din care sunt alcătuite, de ceea ce oferă simţurile în mod involuntar. Este nevoie de o conştiinţă critică, mentală şi verbală, deosebită din partea oamenilor pentru a asigura un control deplin asupra intelectelor proprii. Cercetarea ştiinţifică sistematică şi discursul filosofic sunt expresiile publice şi practice ale unei forme de atenţie şi de responsabilitate mentală de care toţi oamenii, în limitele posibilităţilor lor sociale, au datoria să dea dovadă.

În concepţia lui Locke, cercetarea ştiinţifică nu oferă cunoaştere şi, din acest motiv, pentru el, ea nu merită numele de cunoaştere, însă ea le dă, cu siguranţă, oamenilor posibilitatea de a-şi îmbunătăţi înţelegerea naturii. În operele contemporanilor săi pe care îi admira, Boyle, Newton, şi alţi oameni de seamă ai Societăţii Regale, cercetarea ştiinţifică înregistrase progrese importante. Nu este limpede cât de mult s-a aşteptat Locke ca această cercetare specializată, sistematică şi foarte teoretică a naturii să sporească prin ea însăşi controlul omului asupra naturii sau bucuria de a trăi în această lume. (În domeniul medicinii, desigur, el spera beneficii lumeşti imediate, dar este limpede că el nu a anticipat o transformare a capacităţii omului de a controla boala şi de a uşura suferinţa.) Totuşi, oricare va fi fost contribuţia ei exactă, el a considerat în mod clar cercetarea ştiinţifică o extindere naturală a efortului practic şi activ de a înţelege şi controla natura, care distinge naţiunile „civilizate" de cele „barbare" şi care face viaţa în cadrul primelor mult mai plăcută decât în celelalte (646-647).

Poate cea mai impresionantă trăsătură a acestei înţelegeri a ştiinţei naturii este modul în care explică ea limitele cunoaşterii naturii de către oameni. În anumite feluri este clar că Locke a judecat greşit aceste limite, văzând un decalaj mai mare între clasificarea umană şi funcţionarea naturii decât au dovedit ca fiind justificat istoria chimiei sau chiar a biologiei. Însă echilibrul între încrederea în puterea explicativă a modelului mecanicist şi convingerea că oamenii nu pot cunoaşte direct funcţionarea naturii pare încă bine chibzuită. Filosofii moderni ai ştiinţei

naturii au la dispoziție științe foarte diferite, unele dintre ele – cu efecte practice uluitoare. Ei împărtășesc puține dintre asumpțiile sau chiar dintre preocupările lui Locke. Spre deosebire de Locke, ei nu consideră cunoașterea o formă de percepție vizuală și pun în contrast limitele cunoașterii umane a naturii cu presupusa percepție vizuală perfectă a unui Dumnezeu omniscient. Cu toate acestea, și ei, în cea mai mare parte și în pofida tuturor dezacordurilor, își pun toată încrederea îndeosebi în ceea ce ne oferă simțurile în mod nemijlocit și în puterea explicativă a modelelor și ar nega, la rândul lor, că oamenii pot cunoaște de ce funcționează natura exact în acest fel. Prin urmare, știința naturii nu este atât o formă de cunoaștere (așa cum o înțelegea Locke), ci, mai degrabă, un fel de opinie deosebit de complicată și inventivă – ceva ce depinde mai mult de a gândi (sau de a ghici) decât de a vedea.

Locke nu se îndoiește că ceva determină natura să se comporte în fiecare detaliu exact așa cum o face. Obiectele au calități și oamenii știu de existența lor prin faptul că aceste calități le afectează simțurile în anumite moduri. Spre deosebire de Aristotel însă, el se îndoia că lumea este împărțită în tipuri de lucruri distincte, cu limite clare între ele, era sigur că oamenii nu pot cunoaște cu exactitate cum este ea împărțită și era absolut convins că oamenii nu pot dobândi cunoaștere despre ea prin aceea că știu exact cum este ea împărțită. Oricum ar fi împărțită natura – fie că ea formează un continuu fără granițe clare, fie că este alcătuită dintr-o mulțime de genuri distincte de lucruri – ea îi determină pe oameni să o vadă exact așa cum o văd, iar Dumnezeu poate vedea în mod clar cum și de ce se întâmplă acest lucru. Tot ceea ce pot face oamenii este să adune laolaltă propriile lor idei simple, cu grijă și acribie, și să folosească semnele verbale care desemnează aceste ansambluri cu la fel de multă grijă și acribie. Oamenii pot cunoaște despre natură (dincolo de ideile simple oferite de senzații și reflecție) cum anume o concep ei înșiși. Ei nu pot cunoaște în general lucrurile despre care gândesc și vorbesc și nu pot să știe cum stau lucrurile de fapt în lume, decât într-un anumit moment sau altul.

În privința ideilor care guvernează acțiunea – îndeosebi în privința ideilor morale – poziția lui Locke a fost extrem de diferită. Aici nu există niciun decalaj între ceea ce cred oamenii și cum stau lucrurile de

fapt. Este uşor să te înşeli în chestiuni morale, întrucât nu există niciun standard extern palpabil, furnizat de simţuri, pe care oamenii să încerce să-l aproximeze şi cu care ideile lor să fie uşor de comparat. Pe de altă parte, ideile morale pe care le deţin oamenii sunt, pur şi simplu, realităţile asupra cărora ei încearcă să gândească. Întrucât nu există niciun decalaj în acest sens între ceea ce Locke numeşte „esenţa lor nominală" şi „esenţa lor reală", ideile morale pot fi înţelese cu o claritate care lipseşte în mod necesar ideilor despre natură. Din acest motiv, Locke a presupus că morala ar putea fi demonstrată şi a continuat să presupună acest lucru cu consecvenţă chiar şi după ce el însuşi a încetat să mai încerce să o demonstreze.

Ceea ce face ideile morale atât de clare (iar neînţelegerile morale atât de improbabile în practică) este absenţa unei lumi căreia ele să trebuiască să îi corespundă. Deloc surprinzător însă, tocmai această absenţă le face vulnerabile într-un cu totul alt mod. Aşa cum am văzut, toţi oamenii au mobiluri puternice de a acţiona care îi determină să acţioneze într-un mod cu totul opus convingerilor morale ale lui Locke. Societăţile umane sunt posibile, deoarece ele exercită o presiune asupra acestor motive prin acţiunea contrară a aprobării şi dezaprobării şi prin ameninţările eficiente cu pedeapsa legală. Ambele sunt simple obstacole practice în calea încercării indivizilor de a-şi urmări plăcerea. În sine, ele nu pot oferi niciunui om vreun motiv de a acţiona în mod moral sau pentru a alege să acţioneze astfel, atunci când este sigur că poate evita în practică ameninţările lor. De aici decurge importanţa hotărâtoare pentru concepţia lui Locke despre morală a unei ameninţări pe care nimeni nu poate spera în mod raţional să o evite, pedepsele unui Dumnezeu „care îi vede pe oameni pe întuneric". Această dependenţă este prezentată cu deosebită claritate într-un manuscris incomplet, „Despre etică în general", probabil ultimul capitol proiectat al *Eseului* (LN 11). Dată fiind această dependenţă, întregul *Eseu* suferă de un defect care sare în ochi. Demonstraţia existenţei lui Dumnezeu oferită de Locke nu stabileşte câtuşi de puţin existenţa unui Dumnezeu preocupat să pedepsească sau să salveze fiinţele umane. Concepţia profund creştină despre Dumnezeu, pe care se sprijineau convingerile morale ale lui Locke, poate fi apărată doar prin apel la revelaţie. (Din fericire, legea dată de Dumnezeu naturii şi voinţa sa revelată sunt în mod necesar identice şi oferă „singura piatră veritabilă de încercare a rectitudinii morale" (I 336).)

Credința

În ultima sa lucrare importantă, aşadar, Locke s-a întors cu fermitate către revelație. El a făcut acest lucru în parte pentru a proclama, aşa cum spune titlul, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (raționea este cea care trebuie să judece dacă un anumit mesaj este sau nu o revelație de la Dumnezeu şi să interpreteze ce anume înseamnă el.), dar şi dintr-un motiv şi mai presant, deoarece doar grație revelației creştine şi-a păstrat el încrederea în faptul că datoriile morale umane „au fost făcute cunoscute întregii umanități". Legea naturală nu fusese niciodată demonstrată în integralitatea ei de cineva (R 89), iar în jur de 1694 Locke îşi pierduse încrederea că ar putea-o demonstra el însuşi (LC IV 768, 786). Însă Dumnezeu le arătase tuturor oamenilor cum dorea el ca ei să trăiască, proclamând legea credinței prin Iisus, trimisul său. Legătura strânsă dintre profețiile mesianice ale Vechiului Testament şi evenimentele din viața lui Iisus, precum şi miracolele sale, le-au oferit ucenicilor săi o cunoaştere revelată a faptului că el era Mesia. Iisus a proclamat legea credinței, cerând supunere şi promițând în schimb salvarea (R 71-75; W III 466).

Aproape 17 secole mai târziu, oamenii nu pot se pot aştepta la acelaşi imbold de a crede de care s-au bucurat ucenicii, întrucât revelația prin tradiție depinde de raționamente istorice şi nu de experiența directă (E 664, 690-691), însă dacă ei țin cont de dovezi şi îşi deschid inimile, credința nu le va fi refuzată. Credința că Iisus a fost Mesia şi un efort autentic de a respecta legea dată de el vor fi împreună suficiente pentru a-i salva. Credința este un fel de încredere, nu împotriva rațiunii, ci trecând dincolo de ea. Ea necesită efort (de aceea infidelitatea poate fi un păcat), dar deschide în mod real oricărui om posibilitatea de a trăi o viață bună.

Aceasta nu este o concluzie sugestivă pentru o cercetăre filosofică care a durat trei decenii şi jumătate. Nu avem niciun motiv să credem că Locke însuşi a privit-o cu entuziasm; cu greu ar fi fost dispus să o accepte dintru început. Mai mult, ea avea un număr de implicații supărătoare. Ea însemna, spre exemplu, că oamenii, după propriul său criteriu şi ca urmare a limitărilor abilităților lor naturale, nu pot şi nu au oportunitatea de a *şti* cum să trăiască. Reflecția şi credința pot fi suficiente pentru

salvare, însă ceea ce oferă ele nu revine la o formă de cunoaştere. Mai mult, soarta tuturor acelor fiinţe umane care nu fuseseră destul de norocoase pentru a primi veştile bune ale revelaţiei creştine era greu de reconciliat, din acest punct de vedere, atât cu concepţia lui Locke despre locul omului în natură, cât şi cu modul cum înţelegea el puterea şi bunăvoinţa lui Dumnezeu.

Oricât de descurajator trebuie să fi fost acest rezultat pentru Locke, el ne ajută să clarificăm unele dintre principalele trăsături ale modului său de a gândi. Reflecţia şi credinţa pot să le ofere, împreună, oamenilor un temei suficient să trăiască aşa cum credea el că ar trebui să trăiască. În ultimă instanţă, era mai important pentru el că aceştia aveau un temei suficient pentru a trăi în acest fel decât ca ei să aibă puterea de a şti cum trebuie să trăiască. Cunoaşterea autentică în morală se dovedeşte, aşadar, în practică, la fel de imposibil de atins de către oameni ca şi o adevărată ştiinţă a naturii. În viţile de zi cu zi ale oamenilor, aşa cum şi le imagina Locke, aceasta este înlocuită de o combinaţie între reflecţie şi încredere în bunăvoinţa divină. Concepţia sa modestă despre capacităţile oamenilor de a dobândi cunoaşterea despre natură este în contrast cu o concepţie despre puterea lui Dumnezeu de a cunoaşte natura. În faţa acestor modeste abilităţi naturale, îndoiala sceptică pare exagerată şi prostească, deoarece, spre deosebire de acestea, ea nu poate juca niciun rol în satisfacerea nevoilor practice ale vieţii de zi cu zi. Într-un fel (şi aici cunoaşterea profundă a filosofiei lui Descartes i-a oferit lui Locke o intuiţie corectă), forţa scepticismului provine îndeosebi dintr-un contrast implicit între abilitatea modestă pe care o au oamenii în mod real de a înţelege natura şi o formă de înţelegere – clară, distinctă, incontestabilă şi definitivă – pe care cei credincioşi sunt tentaţi să o atribuie lui Dumnezeu, dar pe care, cu siguranţă, ei înşişi nu o pot atinge. Din punctul de vedere al lui Locke, aşadar, ea provine din cerinţa trufaşă potrivit căreia oamenii ar trebui să fie în stare să înţeleagă natura la fel de clar ca şi Dumnezeu.

Odată clătinată încrederea în existenţa lui Dumnezeu, şi cunoaşterea naturii, şi morala arată în mod inevitabil foarte diferit de modul în care le vedea Locke. Într-o lume fără Dumnezeu, limitele scepticismului aveau să se dovedească (şi s-au dovedit) mult mai greu de trasat.

Concluzie

În ianuarie 1698, într-o scrisoare către prietenul său, William Molyneux, Locke şi-a rezumat convingerile sale de o viaţă.

> „Dacă aş putea crede că discursurile şi argumentele sunt pentru intelect asemenea diferitelor feluri de mâncare pentru diferite limbi şi stomacuri, unele greţoase şi dăunătoare pentru unul, dar plăcute şi fortifiante pentru altul; ar trebui să nu mă mai gândesc la cărţi şi la studiu, ci să mă gândesc că mi-aş folosi mai bine timpul jucându-mă decât citind şi studiind. Dar eu sunt convins de contrariu: ştiu că adevărul se opune falsităţii, că oamenii îl pot dobândi dacă vor, că merită căutat şi că este nu numai cel mai de valoare, ci şi cel mai plăcut lucru din lume." (LC VI 294-295)

Că adevărul este independent de dorinţele şi gusturile omeneşti şi că el poate fi înţeles măcar în parte de oameni este o convingere simplă şi răspândită, fără a fi o convingere uşor de explicat sau de justificat în profunzime. Pentru Locke, sarcina unui filosof consta tocmai în a oferi o astfel de explicaţie şi apărare. Mulţi filosofi moderni se îndoiesc însă că o astfel de apărare poate fi elaborată. Chiar şi printre cei care cred că ea este posibilă, puţini consideră încercarea lui Locke drept una încununată de succes.

Nu există motive să contestăm acest verdict. Ceea ce îl distinge pe Locke de marea majoritate a filosofilor nu este caracterul constrângător, pentru contemporanii noştri, al argumentelor sale considerate împreună, ci, mai degrabă, profunzimea cu care a înţeles el importanţa filosofiei pentru modul cum ar trebui să-şi trăiască oamenii viaţa. Dacă adevărul depinde în ultimă instanţă de dorinţele omeneşti şi dacă oamenii nu au alte scopuri, ci doar voinţe proprii, atunci viaţa pe care a trăit-o Locke însuşi a fost o jertfă de sine ridicolă. Aproape trei secole mai târziu, acelaşi lucru este încă probabil adevărat despre multe aspecte din vieţile noastre. Ideea că, indiferent dacă vieţile noastre au sau nu sens, acest lucru ar putea depinde de controversele din departamentele de filosofie este, la prima vedere, uşor comică. Însă în ultimă instanţă, victimele, aşa cum credea Locke, suntem noi. Odată ce am pierdut garanţia religioasă

că raţiunea, „candela Domnului", este destul de strălucitoare pentru toate scopurile noastre, nu mai avem niciun motiv să credem că ea este destul de strălucitoare pentru vreunul dintre ele. De asemenea, odată ce nu mai putem considera scopurile noastre ca fiindu-ne atribuite din afara noastră, devine foarte greu să stabilim ce scopuri să considerăm (sau să ni le asumăm) drept ale noastre.

În faţa acestor două hazarduri, caracterul instabil al oricărei opinii umane şi obscuritatea modului în care ar trebui să stabilim cum ar trebui să trăim, filosofia lui Locke ne oferă mai multă îndrumare în legătură cu primul decât cu al doilea. În mod sigur, el nu şi-ar fi dorit acest lucru, dar este uşor de explicat de ce se întâmplă aşa. Mulţi filosofi îi împărtăşesc astăzi convingerea că adevărurile despre natură şi despre invenţiile complicate ale minţii umane, precum cele ale matematicii şi logicii, sunt independente de dorinţele oamenilor. Însă pentru Locke, adevărurile centrale referitoare la modul cum ar trebui să trăiască oamenii sunt la fel de independente de ce se întâmplă să dorească ei în mod conştient într-un moment sau altul. Puţini mai au încredere astăzi în această convingere şi probabil nimeni nu s-ar descurca azi să o apere. Însă mulţi trăiesc încă (iar şi mai mulţi încearcă din când în când să trăiască) ca şi cum ea ar fi, de fapt, adevărată. În cuvintele lui Coleridge, un critic nemilos al eticii lui Locke, de acum peste un veac şi jumătate, „aproape toţi oamenii acţionează şi simt astăzi mai nobil decât gândesc".

Ideea că un joc de copii este la fel de bun ca poezia, dacă se întâmplă ca oamenilor el să le placă la fel de mult, este un slogan al celei mai influente teorii moderne despre binele uman, utilitarismul lui Jeremy Bentham. Locke a ajuns să îl respingă nu datorită pretenţiei, la fel de utilitariste (şi deosebit de neconvingătoare), potrivit căreia adevărul este cel mai plăcut lucru din lume, ci datorită convingerii mai fundamentale că adevărul este diferit de falsitate, că el poate fi descoperit şi merită căutat şi că, atunci când este găsit, el le spune oamenilor cum să trăiască. În această convingere a investit el încredere şi în lumina ei a trăit. Datorită ei, el ne oferă încă, după secole, exemplul unei vieţi întregi trăite cu curaj intelectual. Se prea poate prea ca el să fi greşit acordând gir acestei convingeri, iar dacă acest lucru este adevărat, cu greu ne-am mai putea sprijini pe gândirea sa pentru a ne linişti agitaţia. Este sigur însă că şi noi vom avea nevoie de curajul său intelectual în aceeaşi măsură ca el.

Referințe

Manuscrisul lui Sydenham citat la pagina 10 este din Kenneth Dewhurst, *John Locke, Physician and Philosopher: A Medical Biography* (Wellcome Historical Medical Library, 1963). Întrebarea lui Henry Ireton din dezbaterile Putney, citată la pagina 43, este luată din A.S.P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty* (J.M. Dent & Son, 1938). Comentariul lui Coleridge citat la pagina 97 provine din Kathleen Coburn (ed.), *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, ii. *1804-1808* (New York, 1961), intrarea 2627.

Lecturi recomandate

Editura Clarendon Press este angajată în prezent în publicarea unei ediții ce va conține toate scrierile publicate ale lui Locke, precum și multe dintre manuscrisele sale nepublicate. *Essay concerning Human Understanding* și (până acum) opt volume din *Corespondența* sa au fost primele lucrări apărute, editate în condiții excepționale de Peter Nidditch și, respectiv, E.S. de Beer. O selecție din *Corespondență*, într-un singur volum, editată de Mark Goldie (Oxford University Press), oferă unui public mai larg accesul la vivacitatea și caracterul fascinant al scrisorilor lui Locke. În curând va fi publicat un volum final, însoțit de un index complet la *Corespondență*. La aceste lucrări se adaugă *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* (ed. Arthur A. Wainwright, 2 vol., 1987), *Some Thoughts on Education* (ed. John W și Jean S. Yolton, 1989), *Drafts for the Essay concerning Human Understanding and other Philosophical Writings* (ed. Peter H. Nidditch și G.A.J. Rogers, 1990), *Locke on Money* (2 vol., ed. Patrick Hyde Kelly, 1991) și *The Reasonableness of Christianity* (ed. John Higgins-Biddle, 1999). Există, de asemenea, ediții recente excelente ale celor două *Treatises of Government* (ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, ediția a II-a, 1988), precum și ale lucrărilor *Two Tracts on Government* (ed. Philip Abrams, Cambridge University Press, 1968), *Essays on the Law of Nature* (ed. W. von Leyden, Clarendon Press, 1954), și o ediție cumva mai nesatisfăcătoare a scrierii *Letter on Toleration* (ed. R. Klibansky și J.W. Gough, Clarendon Press, 1967). Mai există și câteva selecții foarte utile ale unor scrieri politice ale lui Locke, în *Political Writings of John Locke* a lui David Wootton (Penguin, 1993) și în *Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge University Press, 1997), precum și o antologie valoroasă a lucrărilor despre religie ale lui Locke: *Writings on Religion*, ed. Victor Nuovo, Clarendon Press, 2002. Alte lucrări publicate ale lui Locke pot fi găsite în edițiile *Collected Works*, din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

Lucrarea lui Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (Longman, Londra, 1957), este informativă, dar mai puțin pasionantă decât Introducerea lui Laslett la cele *Două tratate*. Există o amplă biografie

de dată recentă a lui Shaftesbury, semnată de K.H.D. Haley (*The First Earl of Shaftesbury*, Clarendon Press, Oxford, 1968), şi un studiu remarcabil (chiar dacă nu pe deplin corect) cu privire la rolul lui Locke în activităţile politice ale lui Shaftesbury, în cărţile lui Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics* şi *Locke's Two Treatises of Government* (Princeton University Press, 1986). Introducerile lui von Leyden şi Abrams oferă o perspectivă foarte bună asupra evoluţiei gândirii morale a lui Locke. Cel mai bun tratament sistematic al acestui subiect este oferit, mai nou, în *John Locke's Moral Philosophy* a lui John Colman (Edinburgh University Press, 1983) şi în A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton University Press, 1992). Mai poate fi consultată în acest sens şi lucrarea *The Mind of John Locke* a lui Ian Harris (Cambridge University Press, 1994). Viziunea religioasă a lui Locke este prezentată într-o manieră foarte clară (şi pe un ton de aprobare) în M.S. Johnson, *Locke on Freedom* (Best Printing Co., Austin, Texas, 1978), ea mai fiind discutată pe larg şi în studiile centrate pe gândirea lui politică (vezi, de exemplu, Dunn, 1969; Tully, 1980 şi 1993; Marshall, 1994; Harris, 1994).

Excepţionalul studiu în două volume al lui Michael Ayers, *Locke. Epistemology and Ontology* (Routledge, 1991), stă în mod clar deasupra oricăror alte studii ale filosofiei sale ca întreg. Printre alte lucrări utile, scrise dintr-o varietate de perspective, se numără John W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding* (Cambridge University Press, 1970); Roger Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science and Knowledge* (Basil Blackwell, Oxford, 1971); Richard I. Aaron, *John Locke*, ediţia a III-a (Clarendon Press, Oxford, 1971); James Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations* (Cambridge University Press, 1917); Kathleen Squadrito, *Locke's Theory of Sensitive Knowledge* (University Press of America, Washington, DC, 1978); J.L. Mackie, *Problems from Locke* (Clarendon Press, Oxford, 1976); Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Clarendon Press, Oxford, 1971) şi *Learning from Six Philosophers*, 2 vol. (Oxford University Press, 2001), mai cu seamă volumul 2; Peter A. Schouls, *The Imposition of Method* (Clarendon Press, Oxford, 1980); eseurile reunite în I.C. Tipton (ed.), *Locke on Human Understanding* (Clarendon Press, Oxford, 1977). A se vedea, de asemenea, Peter Schouls, *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment* (Cornell University Press, 1992) şi mai multe capitole din

Vere Chappell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge University Press, 1994). Există un număr de articole importante scrise de Michael Ayers (în special, „Locke versus Aristotle on Natural Kinds", *Journal of Philosophy*, mai 1981; „Mechanism, Superaddition and the Proof of God's Existence in Locke's *Essay*", *Philosophical Review*, aprilie 1981; „The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy", *Philosophical Quarterly*, ianuarie 1975). Importanța crucială pe care o are la Locke responsabilitatea oamenilor pentru propriile opinii este reliefată foarte elegant de John Passmore, în „Locke and the Ethics of Belief", *Proceedings of the British Academy*, 1978. Relația dintre concepția privitoare la facultățile cognitive naturale ale oamenilor și provocările pe care le aduce Istoria sunt discutate în J. Dunn, „Bright Enough for All Our Purposes: John Locke's Conception of a Civilised Society", *Notes and Records of the Royal Society*, 43 (1989). Despre doctrina lockeană asupra educației, a se vedea (pe lângă ediția lui J.W. și J.S. Yolton, 1989) Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (University of Chicago Press, 1984). În ce privește concepția lui Locke despre persoane și identitatea personală, a se vedea Ruth Mattern, „Moral Science and the Concept of Persons in Locke", *Philosophical Review*, ianuarie 1980, și David Wiggins, „Locke, Butler and the Stream of Consciousness and Men as a Natural Kind", în A.O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons* (University of California Press, Berkeley, 1976). Pentru modul în care s-a format identitatea lui Locke însuși, vezi J. Dunn, „Individuality and Clientage in the Formation of Locke's Social Imagination", în Reinhard Brandt (ed.), *John Locke* (W. de Gruyter, Berlin și New York, 1981). Originalitatea și influența viziunii lui Locke asupra limbajului sunt discutate magistral în Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure* (Athlone Press, Londra, 1982).

Cele mai bune introduceri în gândirea politică a lui Locke sunt: Geraint Parry, *Locke* (George Allen and Unwin, 1978) și Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government* (George Allen and Unwin, 1987). Mai poate fi consultată și lucrarea lui Ruth W. Grant, *John Locke's Liberalism* (University of Chicago Press, 1987). *Two Treatises* sunt discutate în J. Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge University Press, 1969). Mai există și alte studii extrem de valoroase ale celor *Două tratate* în A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* și *On the Edge of Anarchy* (Princeton University Press, 1992). Analiza lockeană

a proprietății este tratată cel mai bine în James Tully, *A Discourse of Property* (Cambridge University Press, 1980). A se vedea și volumul mai recent al lui Tully, *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts* (Cambridge University Press, 1993), lucrarea riguroasă și puternică a lui Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Clarendon Press, Oxford, 1988), C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Clarendon Press, Oxford, 1962), Introducerea la Istvan Hont și Michael Ignatieff (ed.), *Wealth and Virtue* (Cambridge University Press, 1983), Matthew Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property* (Cambridge University Press, 1997). Tema obligației politice este discutată de W. von Leyden, în *Hobbes and Locke* (Macmillan, Londra, 1981); perspectiva de acolo poate fi comparată cu cea din J. Dunn, *Political Obligation in its Historical Context* (Cambridge University Press, 1980), cap. 3. Pe tema toleranței, sunt utile mai ales eseurile lui Dunn și Goldie din O.P. Grell, Jonathan Israel și Nicholas Tyacke (ed.), *From Persecution to Toleration* (Clarendon Press, Oxford, 1991) și Alex Tuckness, „Rethinking the Intolerant Locke", *American Journal of Political Science*, 46, 2002. Două mari studii sistematice ale operei lui Locke ca întreg sunt: Ian Harris, *The Mind of John Locke* și John Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge University Press, 1994). Ambii autori (alături de John Milton și Victor Nuovo) au contribuit cu eseuri foarte valoroase și la M.A. Stewart (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke* (Clarendon Press, 2000). Există câteva articole utile și în J.W. Yolton (ed.), *John Locke. Problems and Perspectives* (Cambridge University Press, 1969), în special cele ale lui Ashcraft și Aarsleff. Discuția cea mai pătrunzătoare despre evoluția propriilor angajamente politice ale lui Locke poate fi găsită în studiul lui Ashcraft, *Revolutionary Politics* (Princeton University Press, 1986), într-un număr de studii ale lui Mark Goldie, în special în „John Locke and Anglican Royalism", *Political Studies*, mai 1993, și în Introducerea la ediția lui Laslett din *Two Treatises*. În Peter Josephson, *The Great Art of Government: Locke's Use of Consent*, există o analiză profundă și captivantă a viziunii lui Locke asupra condițiilor legitimității guvernamentale, ce poate fi comparată și cu Kirstie McClure, *Judging Rights: Lockean Politics and the Limits of Consent* (Cornell University Press, 1996). În privința chestiunii presante a măsurii în care a reușit Locke să facă dreptate intereselor femeilor, a se vedea lucrarea lui Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Polity, 1988),

precum şi A. John Simmons, „The Conjugal and the Political in Locke", *Locke Studies*, 1 (2001), un răspuns la Ruth Sample, „Locke on Political Authority and Conjugal Authority", *The Locke Newsletter*, 31, 2000.

Lucrările celui care a constituit ţinta primară a celor *Două tratate*, Sir Robert Filmer, sunt disponibile în ediţii moderne îngrijite de Peter Laslett (Basil Blackwell, Oxford, 1949) şi Johann P. Somerville (Cambridge University Press, 1991). Specificitatea viziunii lui Filmer este reliefată cel mai bine în James Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought* (University of Toronto Press, 1979). Fundalul gândirii sale poate fi abordat cu ajutorul lui Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought* (Basil Blackwell, Oxford, 1975). Relaţiile dintre teoria politică a lui Locke şi urmaşii săi din secolul al XVIII-lea sunt discutate în J. Dunn, „The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century", *Political Obligation*, cap. 4, şi în „From Applied Theology to Social Analysis: The Break between John Locke and the Scottish Enlightenment", în Hont şi Ignatieff (ed.), *Wealth and Virtue*, precum şi în lucrarea cumva aspră a lui Stephen Dwortez, *The Unvarnished Doctrine* (Duke University Press, 1990) şi în scrierea erudită şi inteligentă a lui Michael Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton University Press, 1995). Am încercat să dau seama de longevitatea şi greutatea impactului lui Locke asupra evoluţiei gândirii politice în articolele: „What is Living and What is Dead in Locke's Political Thought", în Dunn, *Interpreting Political Responsibility* (Polity, 1990), „The Contemporary Political Significance of John Locke's Conception of Civil Society", în Sudipta Kaviraj şi Sunil Khilnani (ed.), *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge University Press, 2001), şi „Measuring Locke's Shadow", în *Locke's Letter on Toleration and Two Treatises of Government* (ed. Ian Shapirto, Yale University Press, 2003). Există importante sutdii moderne ale teoriei politice lockeene în limba franceză (mai cu seamă cele ale lui Jean-Fabien Spitz), precum şi în germană, japoneză şi italiană. O revistă anuală, numită *The Locke Newsletter* până în 2000, respectiv *Locke Studies* în prezent, publicată de Roland Hall, Departamentul de Filosofie, Universitatea din York, oferă informaţii curente despre cercetările actuale asupra vieţii şi gândirii lui Locke. Primul număr al acestei reviste a oferit o bibliografie de o valoare inestimabilă, republicată apoi într-o formă extinsă ca volum de sine stătător: Roland

Hall şi Roger Woolhouse, *Eighty Years of Locke Scholarship. A Bibliographical Guide* (Edinburgh University Press, 1983).

Şase lucrări care iluminează fundalul mai multor aspecte importante din scrierile lui Locke sunt: Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England* (Cambridge University Press, 1981); Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (2 vol., Cambridge University Press, 1978); Richard Tuck, *Natural Right Theories: Their Origins and Development* (Cambridge University Press, 1979) şi *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge University Press, 1993); John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas* (Clarendon Press, Oxford, 1956); Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (University of California Press, Berkeley, 1979).

Index

A
absolutism 23, 25, 40, 59-60, 62, 65
Adam 45, 48, 52
adevăr 69-73, 79, 83-86, 92, 93
America 44, 49, 57, 97, 100
  coloniști 30
anglicanism 8, 23, 28, 29, 36, 38, 79
Aristotel 88
asocierea ideilor 71
ateism 27, 28, 61, 67, 75
autoritate politică 34, 36, 40-66
  protejarea bunurilor civile 66
  teoria lui Filmer 43-47

B
Bagshaw, Edmund 35, 36
Banca Angliei 24
bani 50-54
Banks, Caleb 21
Barbeyrac, Jean 31
Bayle, Pierre 31
Bentham, Jeremy 82, 93
Berkeley, George 84, 97, 98
Bibliothèque Universelle (periodic) 31
binele public 45, 51, 60, 61, 66
Biroul de Comerț 18
Bossuet, Jaques Bénigne 41
Boyle, Robert 19, 20, 82, 87
Boyne, Bătălia de la (1690) 30
bunuri materiale 46, 51

C
calități (primare/ secundare) 85
Calverley, Lady Mary 15
Camera Comunelor 22, 30, 40,
capitalism comercial 50
caritate 53
Carol I, Rege 51
Carol al II-lea, Rege 17, 18, 22, 34, 42, 43
catolicism 30
cârmuire 39, 40
  protejarea îndreptățirilor umane 50, 51
  și încredere 61-65
  și societățile politice legitime 60
cercetare științifică 21, 75, 87
Christ Church, Oxford 16, 17, 20, 23, 35, 36, 41, 69
Clarke, Edward și Mary 27
Coleridge, Samuel Taylor 93, 95
Collins, Anthony 32
comerț exterior 9,18, 24, 32
complotul Rye House 22
conducători 39, 42
  absolutism 23, 25, 40, 59-60, 62, 65
  drept divin 40, 45
  dreptul de a exercita

autoritatea politică (al societății civile) 60
prerogativele regale folosite în binele public 40, 60, 64
proprietate 51, 52
trădarea încrederii 39
Consiliul Comerțului 18
consimțământ expres 51, 59
consimțământ tacit 59
constituționalism 40, 60
Corpul Poporului (societatea britanică) 64
corupție 25, 35
credință 36, 66, 68, 90, 91
creştinătate 35, 66
creştinism 29, 41, 61
revelație 45, 73, 90, 91
crimă 53, 55, 57
Cromwell, Oliver 60
cunoaştere
intelect omenesc 70-72
lege naturală 68-70
natura sa 77-82
şi moralitate 73-77
varietăți 82-89
cunoaştere demonstrativă 83, 84
cunoaştere intuitivă 83
cunoaştere prin simțuri 83-86

D
Descartes, René 21, 32, 79, 81, 91
dezbaterile de la Putney (1647) 48, 60, 95
dezvoltarea copilului 27
Disidenți 23, 25, 26, 38
Două tratate despre cârmuire (Locke) 19, 23, 24, 30, 39-46
autoritatea politică 54-61
caracterul central al încrederii 61-65
drept la proprietate 47-54
drept la rezistență 39, 40, 42
drepturi de proprietate 45-54
drepturile omului 41
Dumnezeu
cunoaşterea Lui intuitivă 83
existența Lui 67, 72, 73, 75, 83, 84, 89, 91
percepție nemijlocită sau vedere perfectă 88
relația Lui cu omul 77
voința Lui 42, 46, 47,69, 70, 72

E
Edwards, John 27, 29
egalitarişti [Levellers] 44, 47, 48, 60
Egalitate 44, 56, 57
Entuziasm 71
Epistola către cititor (Locke) 21, 82
Epistolele Sf. Pavel 9, 75
esență nominală 89
esență reală 89
Eseu asupra intelectului omenesc (Locke) 21, 24, 70
Essay on Toleration (Locke) 37, 38
Essays on the Law of Nature

(Locke) 20
Essex, Conte de 22, 23
Europa 9, 67, 82
Excludere (criza, controversa) (1679-81) 18, 22, 23, 25,28, 39, 42-44, 46, 51, 59, 60, 64
experiența simțurilor 69, 70, 81

F
fericire 76, 77, 89
Filmer, Sir Robert 22, 23,43, 54-60, 100
filosofie naturală 85
folosirea cuvintelor 80
Franța 21, 22, 31, 65

G
Gassendi, Pierre 21, 32
Grotius, Hugo 31, 47-49, 53
gust 76, 77, 92

H
Hobbes, Thomas 41, 43, 56, 60, 99
hughenoți 25, 26, 67
Hume, David 65
Huygens, Christian 82

I
Icreton, Henry 48, 60, 95
idei 71-74, 83-89
  înnăscute 79
  natura lor 79, 80
idei complexe 86, 87
idei simple 80, 84-88
identitate 75, 98
Iisus Christos 26, 90
inegalitate 49-52
Irlanda 30

Î
îndreptățirile oamenilor 51, 52
îngeri 78, 86
încredere 34-67, 87, 90, 91

J
James, Duce de York (mai târziu, Regele James al II-lea) 18, 24, 64
Jefferson, Thomas 30
jurăminte 61

K
Kant, Immanuel 84
King, Peter 32

L
Le Clerc, Jean 31
lege naturală 57, 61, 69, 70, 73, 79, 90
Leibniz, Gottfried Wilhelm 29
Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country 22
liber arbitru 71, 75
libertatea presei 18
limbaj 78-80
Limborch, Philipp van 19, 26, 32, 67
Locke, John
Locke (tatăl) 16

lucrări
atac la adresa doctrinei ideilor înnăscute 79
despre adevăr 92-93
despre autoritatea monarhului 51, 52, 55
despre autoritatea politică 54-61
despre caracterul central al încrederii 61-65
despre starea naturală 56-58
despre teoria proprietății 47-54
despre toleranța religioasă 20, 28, 29
viață
călătorie în Franța 21, 22, 65
critici la adresa lui 29, 41, 44, 47, 48, 57, 59, 65, 84, 93
educație 15-18
educație medicală 17, 87
exilul în Olanda 23, 25, 26, 31, 39, 66
în serviciul Lordului Shaftesbury 17-25, 32
la Oxford 16-20, 23, 26, 67
refuzul de a dezvălui paternitatea lucrărilor 27
Ludovic al XIV-lea, rege 25, 67

M
Machiavelli, Nicolo 32
Macpherson, C. B. 52
magistrați 34, 36-39, 66
Masham, Lady 15, 21
matematică 73, 83, 84, 93
medicină 17, 20, 87
memorie 83-85
Mesia 90
mișcarea cartistă 44
Molyneux, William 27, 30, 32, 92
monedă 9
morală 66-68, 70-97
moștenire 28, 33, 48
muncă 48-54

N
Nantes, Edictul de la (1685) 24, 26
natură umană 76-78
naționalism 30, 32
Newton, Sir Isaac 19, 82, 84, 87
Nicole, Pierre 22
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 82

O
Olanda 21-26, 31, 39, 66
ordine civilă 37, 39, 46
Otis, James 30
Oxford 16-20, 23, 26, 37

P
pace 37, 38, 46, 58, 62
percepție 79, 84, 88
pedeapsa cu moartea 57
pedeapsă 57, 75, 89
pedeapsă divină 75

persecuție 66, 67
plăcere 76, 77, 81, 89
politică economică 25
Popham, Alexander 16
Popple, William 26
prerogative regale 40, 60, 64
Proast, Jonas 26
practică religioasă 37, 66
probabilitate 86
producția capitalistă 53, 54
promisiuni 61, 71
proprietate privată vezi teoria proprietății 40-53, 70
protestantism 24-26, 30, 31
psihologie 71
Pufendorf, Samuel 31, 53
puritanism 15, 16
putere 58, 61

R
radicalism 44
ratele dobânzii 18, 21
rațiune 68-70, 75, 77, 79, 82
și revelație 90-93
voința lui Dumnezeu 55, 56
răspundere 58
război 58, 63, 64
Războiul Civil 16, 43, 47, 51
reflecție (experiență interioară)
Reid, Thomas 84
responsabilitate 37, 44, 45, 64, 66, 68, 76
restaurație 18, 36
revelație 36, 45, 69, 73, 89-91
revoltă 64
Revoluția Franceză 65
Revoluția Glorioasă (1688) 9
revoluție 39, 60, 63, 64, 65
rezistență civilă 39, 40, 42, 63
Rotterdam 22
Russell, Lord William 22, 23

S
salvare 38, 55, 66, 67, 89, 90, 91
scepticism 72, 81, 83, 85, 91
sclavie 53, 55, 68
Scrisoare despre toleranță (Locke) 37
senzație 85, 86, 88
servitori 53, 55
Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper primul Conte de
Sidney, Algernon 22,43
socianism 27, 28
societate civilă 58, 64, 65
Societatea Regală 87
Some Thoughts Concerning Education (Locke) 27, 70
starea naturală 56, 57, 60, 68
Stillingfleet, Edward 23, 28, 29
Strachey, John 17
supunere pasivă 42
supușii suveranului
bunuri materiale 51, 52
consimțământ 59
dreptul la rezistență legitimă 63
sinucidere 45, 70
supunere pasivă 38
Sydenham, Dr. Thomas 17, 20, 95

Ş
ştiinţă a naturii 86-88, 91

T
taxare 60
teoria cauzală a percepţiei 84
teoria consimţământului 39, 58-60
teoria cunoaşterii 9, 10, 19, 29
The Reasonableness of Christianity (Locke) 27, 28, 41, 75, 90, 96
Thomas, David 17
tiranie 63, 64
Toland, John 29
toleranţă religioasă 20, 29, 66
Toma d'Aquino 53
Tyrrell, James 23, 26, 28, 43

U
utilitarism 82, 93

V
Vechiul Testament 45, 90
virtute 32, 76, 77, 81, 82
Voltaire 67

W
Whig 51
William al III-lea, Rege 18, 24, 30

Cuprins

Prefață 9

1 Viața 15
2 Politica încrederii 34
3 Cunoaștere, opinie și credință 68

Concluzie 92
Referințe 95
Lecturi recomandate 96
Index 103

Abrevieri

Pentru referiri la lucrările lui Locke sunt folosite următoarele abrevieri:

T II *Al doilea Tratat despre cârmuire*, traducere de Silviu Culea, Editura Nemira, 1999.

E *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I şi II, traducere de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

EA *Draft of Locke's Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Department of Philosophy, University of Sheffield, 1980).

G *Two Tracts on Government*, ed. Philip Abrams (Cambridge Univ. Press, 1967).

LC *The Correspondence of John Locke*, ed. E.S. de Beer, 8 vol. (Clarendon Press, 1976).

LN *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden (Clarendon Press, 1954).

M *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God, Works*, ediţia a VII-a, Londra, 1768, IV.

R *The Resonableness of Christianity as delivered in the Scriptures, Works*, ediţia a VII-a, Londra, 1768, III.

ST *Scrisoare despre toleranţă*, traducere de Silviu Culea, Editura Nemira, 1999.

T *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, ediţia a II-a, Cambridge Univ. Press, 1967.

V *Venditio*, tipărit în J. Dunn, „Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory", *Political Studies*, 16/1 (Feb. 1968), 84-87.

W *The Works of John Locke*, ediţia a VII-a, 4 vol. (Londra, 1768).

Textele manuscriselor importante sunt citate din:

D *John Dunn, The Political Thought of John Locke*, Cambridge Univ. Press, 1969.

FB *H.R. Fox Bourne, The Life of John Locke*, 2 vol. (Londra, 1876).

Editura ALL vă recomandă:

Istoria filosofiei este o lucrare monumentală, în 11 volume, inclusă ca titlu de referință în orice bibliografie academică de specialitate. Începând cu filosofia din Grecia şi Roma antică, excursul analitic trece prin filosofia medievală, cea renascentistă, prin raționalism, empirismul englez, filosofia Luminilor, filosofia clasică germană, utilitarismul şi filosofia analitică, pentru a ajunge la filosofia secolului XX. Cuprinzând deopotrivă curente şi gânditori din toate epocile şi spațiile culturale, această întreprindere masivă impresionează prin erudiție, deschidere, respingere a tabuurilor şi înainte de toate printr-o admirabilă capacitate de a face inteligibile cele mai abstracte sisteme de gândire.

„Nu putem decât să aplaudăm o asemenea reuşită, atât pentru fiecare volum în parte, cât şi pentru întreg ansamblul".
Times Literary Supplement

„Un triumf al obiectivității".
Church Times

ISTORIA FILOSOFIEI
Frederick Copleston

Volumul I: Grecia şi Roma
Volumul II: Filosofia medievală
Volumul III: Filosofia sfârşitului de Ev Mediu şi a Renaşterii
Volumul IV: Raționaliştii – De la Descartes la Leibniz
Volumul V: Filosofia britanică – De la Hobbes la Hume
Volumul VI: Iluminismul – De la Voltaire la Kant
Volumul VII: Filosofia germană din secolele XVIII şi XIX
Volumul VIII: De la utilitarism la începuturile filosofiei analitice
Volumul IX: Filosofia franceză din secolele XIX şi XX
Volumul X: Filosofia rusă
Volumul XI: Pozitivismul logic şi existențialismul

John Dunn

Locke

John Locke este unul dintre cei mai importanți filosofi britanici de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Moștenirea sa intelectuală este de neprețuit, atât ca teoretician al empirismului, cât și ca gânditor fondator al liberalismului clasic, teorie ce stă la baza ideologiilor politice de centru-dreapta din zilele noastre.

În capodopera sa *Eseu asupra intelectului omenesc*, Locke a susținut că întreaga noastră cunoaștere se bazează pe experiență și este dobândită prin intermediul simțurilor, însă mesajul său a fost, în mod curios, interpretat greșit. În această carte, John Dunn arată cum a ajuns Locke la teoria sa despre cunoaștere și elucidează articulațiile acestei viziuni epistemologice. Este discutată, de asemenea, teoria politică contractualistă a lui John Locke, punându-se accentul pe felul în care tezele lui Locke despre valorile liberale ale toleranței și guvernării responsabile au format coloana vertebrală a gândirii iluministe europene din secolul al XVIII-lea.

John Dunn este profesor de teorie politică la Universitatea din Cambridge și *Fellow* la King's College. Este autorul lucrărilor: *The Political Thought of John Locke*, *Western Political Theory in the Face of the Future*, *Modern Revolutions*, *The History of Political Theory*, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*. De asemenea, el a editat volumul *Democracy: The Unfinished Journey*.

"Lucidă și vioaie, cartea lui Dunn oferă o viziune nuanțată asupra triumfurilor și tragediilor de la începuturile ideologiilor britanice."
New Society

În aceeași colecție:
Hume, Descartes, Russell, Rousseau,
Habermas, Nietzsche, Heidegger

ISBN 978-973-571-891-6

www.all.ro